स्थितप्रज्ञ-दर्शन



विनोबा

ग्राम-सेवा-मंडळ-वरधा,

१९४६] [किंमत १॥ रु.

प्रकाशकः

राधाकृष्ण बजाज

मंत्री, ग्राम-सेवा-मंडळ

नालवाडी, वर्धा.

आवृत्ति पहिली

एप्रिल १९४६

मुद्रकः—

वल्लभदास जाजू,

मॅनेजिंग एजन्ट,

श्रीकृष्ण प्रि. व. लि., वर्धा

निवेदन

अेकोणीस शे चवेचाळीस च्या हिवाळ्या त शीवणी जेल मधे अेका लहानशा मंडळा पुढे दिलेलीं स्थित-प्रज्ञा च्या लक्षणां वरील हीं व्याख्यानें आहेत। हीं लक्षणें आज सबंध हिंदुस्थान भर हजारो सत्याग्रही स्त्री-पुरुष रोज संध्याकाळ च्या प्रार्थने त भक्ति-पूर्वक म्हणत असतात। त्यांच्या साठी सदर व्याख्यानें पुस्तकाकारा त येथे मांडलीं आहेत। तसें करताना शास्त्र-संतोषा साठी जरूर तितका फेरफार केला आहे।

स्थित-प्रज्ञा च्या लक्षणां त अेक समग्र दर्शन च भरलेलें आहे। तें उलगडून दाखविण्या चा ह्यां त प्रयत्न आहे। त्यां तील काही भाग पहिल्या च वाचना ने कदाचित् चित्ता वर ठसणार नाही, असा संभव आहे। पण अनेक वेळा वाचून चिंतन करीत गेल्या स, आणि जेवढें समजलें तेवढ्या चा प्रयोग करीत गेल्या स, हळू हळू अनुभवा ने सर्व उकलेल।

तीस वर्षां च्या निदिध्यासा ने जो अर्थ स्थिर झाला तो येथे विवरला आहे। त्या त कमी जास्ती काही असणार च। सारें च अीश्वरा ला समर्पून मोकळें होणें, अेवढा च त्या वर अुपाय। माझ्या मना ने त्या साठी च हें प्रकाशन आहे।

परं-धाम, पवनार
ता. १२-४-'४६

विनोबा

अनुक्रमाणिका

५२ ईश्वर-परायणता हें स्वतंत्र ध्येय आहे

५३ ध्येय विधायक पाहिजे.

५४ ब्रह्मचर्य म्हणजे च ईश्वर-परायणता हें असें विधायक ध्येय आहे.

५५ ईश्वर-भक्ति ईश्वर-भक्तीसाठीं च आहे.

५६ भक्ताची भूमिका निसर्गोपचारवेत्याप्रमाणें.

(२)

५७ अनन्यता सकामतेला हि बचावते.

५८ सुदामदेवाचा दृष्टान्त.

५९ भक्ताला सर्व गोष्टींत देवाची कृपा च दिसते.

६० अनन्य भक्ताची सकामता म्हणजे व्यापक सद्भावना च होय. एक लौकिक दृष्टान्त.

(३)

६१ ईश्वर-परायणता ही च मुख्य वस्तु आहे. वासनेला हि ईश्वर-परायण करावें.

६२ वासना मुळांत वाईट नाहीं. ईश्वर-परायणतेनें वासनेचें रुपान्तर होतें.

६३ निष्कामता, अनन्यता आणि ईश्वर-भावना असली, तर भौतिक विद्येची उपासना हि पावन होऊं शकते.

(२)

व्याख्यान ९ वें **पृष्ठें १०२-११३**

(१)

८९ प्रसन्नतेने सर्व दुःखें कायमचीं नाहींशी होतात. कारण, दुःखमात्र मनो-मलाचा परिणाम होय.

(२)

९० प्रसन्नतेतून स्थिर-बुद्धि सहज च.

९१ जशी बालकाची.

९२ समाधि म्हणजे मूळ स्थिति, तेथें बाह्य साधनांची अपेक्षा नाही.

९३ चित्त-शुद्धि झाली, कीं समाधि लाभली च.

९४ तथापि तात्पुरता इलाज म्हणून बाह्य साधनें हि उपेक्षणीय नव्हेत.

व्याख्यान १० वें पृष्ठें ११५-१२५

(१)

९५ बुद्धि-नाशाची अनर्थ-कारिता सांगण्याच्या निमित्तानें जीवनातील पाच मूल्यांचें अवतरण.

९६ सर्वाधार संयम : संयमाशिवाय बुद्धि नाही.

९७ पुढील अध्याहार : बुद्धीशिवाय भावना नाही.

(२)

९८ अध्याहारांतील स्वारस्य : बुद्धीहून भावना वेगळी नाहीं, परिनिष्ठित बुद्धि म्हणजे च भावना.

९९ परिनिष्ठित-बुद्धि-रूप भावनेचीं उदाहरणें.

१०० प्रगत समाजांत अशा अनेक भावना मुरलेल्या असतात. त्यांनीं च समाजांत शांति नांदते.

११२ कुम्भक-दृष्टान्ताने तें समजून घ्यावें.

११३ आत्म-सुखानुभूतीचा व्यवहाराशीं विरोध नाहीं. आत्म-बोध बाह्य उद्योगांत खर्ची पडूं नये म्हणजे झालें.

११४ आत्मबोध भंगूं न देण्याची युक्ति : पहिल्या क्षणाला आघाताचा परिणाम होऊं देऊं नये.

व्याख्यान १२ वें **पृष्ठें १३७–१४९**

(१)

११५ इंद्रियामागें जाणारें मन बुद्धीला हि खेंचतें. म्हणून संयमाची अवश्यकता.

११६ बुद्धि नौकेसारखी तारक, पण मनाच्या पकडींत गेली म्हणजे ती च मारक होते.

११७ बुद्धि आणि मन कायमचीं अलग पडूं शकत नाहींत. एकतर बुद्धि मनाला वश होईल, अथवा मन बुद्धीला वश राहील. दुसरें च श्रेयस्कर.

(२)

११८ ज्ञानदेवाची विशिष्ट सूचना : ज्ञान्याला हि असावधपणें इंद्रियें मोकळीं सोडण्याची सोय नाहीं.

११९ वस्तुतः ज्ञानी नियमामुळें संयमी नसतो, स्वभावानें संयमी असतो.

१४० काम-शब्दाच्या अर्थाची छाननी.

१४१ स्थित-प्रज्ञ सर्व काम जिरवतो, हें त्याच्या ज्ञानाचें गौरव आहे.

(२)

१४२ ज्ञानाचें गौरव आणि ज्ञानाचें स्वरूप ह्या दोहोंच्या दरम्यान त्याचें नीति-सूत्र आहे.

१४३ दरम्यान म्हणजे कोठें हें त्या त्या काळच्या समाजाच्या भूमिकेवर अवलंबून राहील.

१४४ ज्ञान्याच्या नीति-सूत्राबाबत भ्रांतिक कल्पना अनर्थकारक.

(३)

१४५ प्रस्तुत श्लोकाकडे पाहण्याची दुसरी दृष्टि. स्थित-प्रज्ञ भावावस्थेंत सर्व शुभ पाहतो.

१४६ शुभ+अशुभ=शुभ. कारण, अशुभ=०

१४७ अशुभ मिथ्या, साधना मिथ्या, अशुभाचें मरण मिथ्या, केवळ एक शुभ सत्य, ह्याचें नांव भावावस्था.

व्याख्यान १५ वें पृष्ठें १७८-१९२

(१)

१४८ स्थित-प्रज्ञ लक्षणांचा उपसंहार. स्थितप्रज्ञाला कोणती च कामना नाहीं, जिजीविषा नाहीं.

१४९ मुमूर्षा हि नाहीं, मरणाची भीति हि नाहीं.

१५० जीवनाची अभिलाषा ही च वास्तविक मरणाची भीति. ती गेली कीं जीवन आनंदमय झालें.

१५१ 'चरति' पदानें हें च सुचविलें आहे.

(२)

१५२ 'चरति' म्हणजे 'विषयान् चरति' नव्हे.

१५३ 'चरति' म्हणजे आश्रम-संन्यास नव्हे.

१५४ 'चरति' म्हणजे विहार करतो——ज्ञानदेवांच्या भाषेंत 'विचरे विश्व होउनी । विश्वामाजी'.

१५५ कामना आणि जीवनाभिलाषा सुटल्यावर देह उरला तो केवळ उपकारामाटीं. तें च 'निर्ममो निरहंकारः' ह्या पदांनी सूचित केलें आहे.

(३)

१५६ पूर्वोक्त भावावस्थेहून आणि क्रियावस्थेहून वेगळी अशी ही स्थित-प्रज्ञाची ज्ञानावस्था केवळ अवर्णनीय.

१५७ भावावस्थेंत समग्रता आहे.

१५८ क्रियावस्थेंत विवेक आहे.

१५९ ह्या तिन्ही अवस्था मिळून स्थित-प्रज्ञाची एकच अखंड वृत्ति.

व्याख्यान १८ वें **पृष्ठें १९३-२०८**

(१)

१६० स्थित-प्रज्ञाच्या तिहेरी अवस्थेच्या मुळाशी ईश्वराचें त्रिविध स्वरूप.

१६१ ईश्वराचें पहिलें रूप केवळ शुभ.

१६२ दुसरें, विश्वरूप.

१६३ तिसरें, शुभाशुभांच्या पलीकडचें, ब्रह्म-संज्ञित.

१६४ गीतेच्या परिभाषेंत 'सत्', 'सदसत्,' 'न सत्, नासत्'

१६५ तर्कानें सदसताच्या चार कोटी संभवतात. पैकीं तीन च ईश्वराला लागू.

(२)

१६६ ईश्वराचें आणि तदनुसार स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाचें हें त्रिविध स्वरूप 'ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये' या श्लोकांत सूचित आहे.

१६७ त्याची च थोडी अधिक फोड

१६८ बाह्य जीवनाकारांत भेद दिसला, तरी सर्व च स्थित-प्रज्ञांना तिन्ही अवस्थांचा अनुभव असतो

१६९ ह्या अवस्था परस्पर–संबद्ध, परस्परोपकारक अशा च आहेत.

१७० ह्या बाबतींत सनातन्यांचा युक्तिवाद गैर-समजाचा.

१७१ क्रियावस्थेवर भावावस्थेचा परिणाम : दृष्टांत, सोन्याची आंगठी आणि सभेचा अध्यक्ष.

१७२ भावावस्थेवर क्रियावस्थेचा परिणाम : दृष्टांत, महारोगी-सेवा.

व्याख्यान १७ वें पृष्ठें २०९-२२८

(१)

१७३ भावद्वारा क्रियेचें नियमन होतें—अधिक विवरण.

१७४ तसें च ज्ञानद्वारा हि. त्यांतून च निष्काम कर्मयोगाचा जन्म होतो.

१७५ 'मुक्ताते निर्धारिता। लाभे आपुली चि मुक्तता' म्हणून स्थित-प्रज्ञाच्या अवस्थेचें ज्ञान साधकाला व समाजाला आवश्यक.

(२)

१७६ स्थित-प्रज्ञाची त्रिसूत्री 'ॐ तत् सत्' नें सूचित.

१७७ पहिलें पद ॐ. ॐ हा शब्द भावावस्थेच्या लब्धीसाठीं भावनीय.

१७८ ॐ हें अक्षर वर्णमात्राचें प्रतीक.

१७९ ॐ ची व्युत्पत्ति : ॐ हें एक धातुरूप.

१८० दुसरें पद तत्. ज्ञानावस्थेच्या प्राप्तीसाठीं चिंतनीय.

१८१ तिसरें पद सत् - क्रियावस्थेच्या सिद्धीसाठीं सेवनीय.

१८२ एकूण "ॐ तत् सत्" हा मंत्र व्यापक, अलिप्त आणि परिशुद्ध जीवनाचा वाचक. तें च कोणत्या हि पूर्ण विचाराचें स्वरूप.

१९५ ब्रह्म-निर्वाण म्हणजे देह फेंकून देऊन व्यापक-तम होणें.

१९६ त्या च स्थितीत लोक-संग्रह परिपूर्ण होतो.

१९७ तेथें देह नाहीं. कारण, देहाची आवश्यकता नाहीं.

(३)

१९८ बौद्धांनीं निर्वाण हा निषेधक शब्द पत्करला.

१९९ वैदिकांना ब्रह्म-निर्वाण ही विधायक भाषा गोड वाटली.

२०० वस्तुतः दोन्ही एक च आहेत.

स्थितप्रज्ञ-दर्शन

स्थितप्रज्ञ-दर्शन

व्याख्यान १ लें

(१)

१. गीतेंत स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांचें विशेष स्थान.

स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें हा गीतेंतील अतिशय प्रसिद्ध विभाग आहे. अगदीं प्राचीन काळापासून आज-तागाईत इतकी प्रसिद्धि प्रायः गीतेंतील दुसऱ्या कोणत्या च विभागाला लाभली नसेल. याचें कारण आहे. स्थितप्रज्ञ हा गीतेचा आदर्श पुरुष-विशेष आहे. तो शब्द हि गीतेचा खास शब्द आहे. गीतेच्या पूर्वींच्या ग्रंथांत तो सांपडत नाहीं. गीतेच्या नंतरच्या ग्रंथांत तो भरपूर सांपडतो. स्थित-प्रज्ञाप्रमाणें गीतेंत आदर्श पुरुषांचीं दुसरीं हि वर्णनें आहेत. कर्मयोगी जिवन्-मुक्त, योगारूढ, भगवद्-भक्त गुणातीत, ज्ञान-निष्ठ इत्यादि अनेक नांवांनीं अनेक आदर्श-चित्रें निरनिराळ्या ठिकाणीं आलेलीं आहेत. पण ते आदर्श इतरांनीं हि मानलेले आहेत. ते आदर्श गीतेनें भिन्न भिन्न साधना सांगतांना तदनुषंगानें उपस्थित केले आहेत. ते स्थित-प्रज्ञाहून कोणी वेगळे पुरुष आहेत, असें नाहीं.

स्थितप्रज्ञाचे च ते अनेक पैलू आहेत. त्या सर्वांच्या वर्णनांत स्थितप्रज्ञाचें लक्षण गीतेनें कुठें तरी गोंवलेलें च आहे. उदाहरणार्थ, पांचव्या अध्यायांत संन्यासी योगी पुरुषाच्या वर्णनांत 'स्थिर-बुद्धि' असा शब्द घातला आहे. बाराव्या अध्यायांत भक्तांच्या लक्षणांची समाप्ति 'स्थिर-मतिः' या शब्दांनीं केली आहे. बुद्धीची स्थिरता झाल्याखेरीज कोणता च आदर्श पुरा होत नाहीं. म्हणून हें प्रकरण इतकें महत्त्वाचें मानलें जातें. जीवन्-मुक्तीच्या सिद्धीदाखल पुरावा दाखविण्याच्या प्रसंगीं भाष्यकारांनीं स्थित-प्रज्ञाचीं लक्षणें पुढें केलीं आहेत. अंतिम आदर्शाचें, ध्येय-मूर्तीचें, साधकाच्या दृष्टीनें केलेलें इतकें खुलासेवार विवेचन असें हें एक च आहे.

२. पूर्व-भूमिका: सांख्य-बुद्धि आणि योग-बुद्धि.

स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें समजण्याला तत्पूर्वीची भूमिका लक्षांत घेणें उपयोगाचें आहे. हें प्रकरण गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या अंतीं आलेलें आहे. यापूर्वी विवेचनाचे दोन विभाग येऊन गेले आहेत. (१) सांख्य-बुद्धि म्हणजे आत्मज्ञान किंवा ब्रह्मविद्येचें शास्त्र आणि (२) योग-बुद्धि म्हणजे आत्मज्ञानाला अनुसरून जीवनाची कला.

शास्त्र आणि कला मिळून ब्रह्मविद्या परिपूर्ण बनायची. कोणत्या हि विद्येचें असें च आहे. उदाहरणार्थ, संगीत-विद्या. संगीत-विद्येचें शास्त्र शिकला, पण संगीत गळ्यांतून काढ-ण्याची कला साधली नाहीं, तर तें संगीत कोणाच्या कामीं येईल ? उलट पक्षीं, गळ्यांत कला तर आहे, पण शास्त्र-ज्ञान नाहीं; म्हणजे प्रगतीचा मार्ग खुंटला. ती च स्थिति अध्या त्म-विद्येची, म्हणजे च माणसाच्या जीवनाची. माणसाचें तत्त्वज्ञान त्याच्या बुद्धींत गुप्त राहील. प्रगट त्याचें आचरण होईल. त्याच्या आचरणावरून च त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें माप जगाला आणि त्याला हि कळायचें. आचरणांत आणि ज्ञानांत अंतर राहो, पण विरोध तर असतां च कामा नये. आणि अंतर हि सतत तोडत राहिलें पाहिजे. हें कार्य योग-बुद्धीचें. तुलसीदासांनीं संतांच्या ठिकाणीं एका त्रिवेणीची कल्पना केलेली आहे. भक्ति गंगा आणि कर्मयोग यमुना अशा उपमा देऊन ब्रह्म-विद्येला त्यांनीं गुप्त सरस्-वतीची जागा दिली आहे. ब्रह्म-विद्या ही नेहमीं स्व-रूपानें अप्रगट च रहायची, असें त्या उपमेंत सुचविलें आहे. योग-बुद्धि तिला प्रगट करणार. साधकाला प्रत्यक्ष मार्ग-दर्शन करणारी योग-बुद्धि. सांख्यबुद्धि ही योगबुद्धीला

पायासारखी आहे. पायाशिवाय घर बनायचें नाहीं, आधाराशिवाय पाया कामाला यायचा नाहीं. आगकाडींत आग अव्यक्त स्वरूपांत असते. काडी ओढली म्हणजे ती प्रगट होते. अव्यक्त विजेचें कार्य सूक्ष्म बुद्धीला च कळायचें. ती च व्यक्त झाली, म्हणजे तिचें सामर्थ्य कोणीं हि पाहून घ्यावें. सांख्य-बुद्धि आणि योग-बुद्धि यांचा परस्पर-संबंध हा असा आहे.

३. योग-बुद्धीचा शेंवटचा टप्पा स्थिर समाधि, म्हणजे च स्थित-प्रज्ञता.

योग-बुद्धीचें पहिलें स्वरूप म्हणजे कृत-निश्चय. कर्तव्य-निश्चय झाल्याखेरीज साधनेचा आरंभ च होत नाहीं. निश्चयानंतर एकाग्रता, म्हणजे साधनेची तन्मयता. फळाकडे लक्ष न देतां साधनेंत गढून जाण्याची वृत्ति, साधनैकशरणता किंवा साधन-निष्ठा हा दुसरा टप्पा. त्याच्या पुढला टप्पा चित्ताची निर्विकार दशा किंवा समता म्हणजे च समाधि. ती च स्थिर अचल झाली, कोणत्या हि झोतानें न डगमगणारी झाली, म्हणजे स्थित-प्रज्ञावस्था प्राप्त होते. विकारांची, विचारांची किंबहुना वेदवचनांची हि ज्याच्यावर सत्ता उरलेली नाहीं, ज्याची समाधि अढळ झाली, स्थिरावली, तो स्थितप्रज्ञ. याप्रमाणें

हे योग-बुद्धीचे चार टप्पे आहेत: (१) साधन-निश्चय (२) फल-निरपेक्ष एकाग्रता (३) समता किंवा समाधि (४) स्थिर समाधि. अखंड, निश्चळ आणि सहज. ती च स्थित-प्रज्ञावस्था.

४. तद्-विषयक जिज्ञासा.

योग-बुद्धीचा अंतिम परिपाक स्थिर समाधींत, स्थित-प्रज्ञतेंत होतो, या भगवंतांच्या विवेचनांतून प्रश्नबीज लाभून, म्हणजे ते च शब्द पकडून समाधींत स्थिरावलेला हा स्थित-प्रज्ञ कसा असतो हें जाणण्याकरतां अर्जुनानें प्रश्न केला. अशा स्थितप्रज्ञाचे लक्षण काय ? तो बोलतो कसा, राहतो कसा, फिरतो कसा तें सर्व सांगा, असे तो म्हणाला. त्याच्या उत्तरांत भगवंतांनीं स्थित-प्रज्ञाचीं लक्षणें सांगितलीं, जीं आपल्या चर्चेचा विषय झालीं आहेत.

(२)

५. समाधि दुहेरी : वृत्तिपर आणि स्थितिपर.

भगवंतांचें विवेचन पाहण्यापूर्वी येथील समाधि शब्द नीट समजून घेतला पाहिजे. कारण, तो शब्द चांगला च घोटाळा करतो. समाधि म्हणजे ध्यान-समाधि असा सामान्यतः अर्थ केला जातो. अमुक माणूस समाधींत आहे, म्हणजे जें चिंतन तो करून राहिला आहे, त्याखेरीज दुसऱ्या कशाची हि त्यास संवेदना नाहीं,

असें जर असलें, तर समाधिस्थ पुरुष बोलतो कसा, चालतो कसा, हा अर्जुनाचा प्रश्न च उडून गेला ! ही अडचण लक्षांत आल्यामुळें कांहीं टीकाकारांनीं स्थित-प्रज्ञाच्या दशेचे दोन विभाग पाडले आहेत. (१) स्थित-प्रज्ञ समाधींत असतांना कसा वागतो आणि (२) तो समाधींत नसतांना कसा वागतो, असें दुहेरी विवेचन त्यांनीं केलें आहे. विवेचन कल्पक आहे. पण त्यांत विचार-दोष आहे. गीतेंतली या ठिकाणची समाधि वेगळ्या प्रकारची आहे, ह्याची जाणीव त्यांत नाहीं. चढणारी उतरणारी समाधि ही ध्यान-समाधि आहे. स्थित-प्रज्ञाची समाधि वेगळी आहे. ती ज्ञान-समाधि आहे. ती चढत नाहीं किंवा उतरत नाहीं. "नैनां प्राप्य विमुह्यति" असें तिचें वर्णन केलें आहे. म्हणजे ती स्थिति आहे. वृत्ति नव्हे. ध्यान-समाधि ही वृत्ति आहे. ती चार चार दिवस टिकली तरी उतरण्याची अपेक्षा आहे. तशी ही समाधि नाहीं.

६. स्थित-प्रज्ञाची समाधि वृत्ति नव्हे.

स्थित-प्रज्ञाची समाधि वृत्ति नव्हे. ती निवृत्ति आहे. निवृत्ति शब्दाला आमची मंडळी घाबरतात. ते म्हणतात,

"हें तर स्वस्थ बसणें आलें." पण तें खरें नाहीं. स्वस्थ बसण्याची सुद्धां एक वृत्ति च आहे. स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणीं ती हि वृत्ति नाहीं. तो सर्वप्रकारें निवृत्त आहे. याचा अर्थ तो ध्यान करणार नाहीं, असा नाहीं. एखाद्या सेवेच्या कार्याचें चिंतन करण्याकरितां अथवा रिकामपणीं तो कांहीं काल ध्यानादि करील. पण तें त्याचें लक्षण नाहीं. स्थिर-बुद्धि हें त्याचें लक्षण आहे. कर्म-योग हें जसें एक उपयुक्त साधन आहे, तसें ध्यान हि उपयुक्त साधन आहे; पण कर्मयोगाप्रमाणें च ध्यान हि स्थितप्रज्ञाची स्थिति नव्हे.

७. ह्याविषयीं गीता आणि योग-सूत्रें ह्यांची एक-वाक्यता.

पतंजलीच्या शास्त्रामुळें समाधि शब्दाचा ध्यान-समाधि असा अर्थ रूढ झाला आहे. पण ध्यान-समाधि पतंजलीनें देखील शेंवटची स्थिति मानलेली नाहीं. पतंजलीचीं सूत्रें हें एक सुव्यवस्थित आणि अनुभवाचें शास्त्र आहे. त्याच्या एकूण ~~१५९~~ १९५ सूत्रांपैकीं पहिलीं तीन सूत्रें सारभूत आहेत. ब्रह्म-सूत्रांत जशी चतुःसूत्री, तशी योग-सूत्रांत ही त्रिसूत्री आहे : (१) अथ योगानुशासनम् (२) योगश्चित्तवृत्ति-निरोधः (३) तदा द्रष्टुः स्वरूपे

ऽवस्थानम्. या तीन सूत्रांत सर्व शास्त्र थोडक्यांत संपलें आहे. पण त्यांत समाधीचें तर नांव च नाहीं. प्राप्तव्य योग असून चित्तवृत्ति-निरोध ही त्याची व्याख्या केलेली आहे. समाधि म्हणजे ध्यान-समाधि ही हि एक वृत्ति असून तिचा उपयोग वृत्ति-निरोधरूप योगाच्या लब्धी-साठीं शिरोमणि साधन म्हणून पतंजलीनें योजला आहे. 'श्रद्धा-वीर्य-स्मृति-समाधि-प्रज्ञा-पूर्वकः' ही त्याची योगा-, वर चढण्याची शिडी आहे. आरंभीं श्रद्धा, तींतून वीर्य म्हणजे उत्साह, तत्पूर्वक स्मृति म्हणजे आत्मस्मरण, तत्-परिपाक तन्मयतारूप ध्यान-समाधि, तींतून प्रज्ञा, ती च स्थिरावली म्हणजे योग. या पायऱ्यांनीं योग लाभतो, असें त्यानें स्पष्ट म्हटलें आहे. म्हणजे योगाच्या प्राप्ती-करतां समाधीच्या नंतर प्रज्ञा सांगितली आहे. हा प्रज्ञा शब्द पतंजलीनें गीतेंतून च उचलला आहे. अर्जुनाच्या प्रश्नापूर्वीच्या श्लोकांत समाधींत बुद्धि अचल झाली म्हणजे तुला योग लाभेल, असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. योग हा च पतजलीचा शेंवटचा शब्द आहे. त्याचे साधन त्यानें प्रज्ञा हें सांगितलें आहे. प्रज्ञा-लब्धीचें साधन समाधि हें सुचविलें. समाधीचें ध्यान-स्वरूप जाऊन तिला नेहमींच्या सहज स्थितीचें स्वरूप येतें. ही प्रज्ञा होय. याप्रमाणें

पतंजलीच्या सूत्रांचा व गीतेच्या विवेचनाचा समन्वय आहे.

(३)

८. 'स्थित' प्रज्ञेंत कंप आणि वक्रता नाहीं.

स्थित-प्रज्ञाच्या कल्पनेंत बुद्धि-वादाची पराकाष्ठा झालेली आहे. बुद्धि, निखळ बुद्धि, हें बोधाचें साधन मानण्यांत आलें आहे. राग-द्वेषादि विकारांपासून अलिप्त बुद्धि हें ज्ञानाचें खरें साधन होऊं शकतें. आपण म्हणतों, अमुक गोष्ट माझ्या बुद्धीला पटत नाहीं. गीता म्हणते, माझ्या बुद्धीला म्हणूं नकोस; माझी हें विशेषण वगळून नुसती निखळ बुद्धि काय म्हणते तें पहा. माझेपणांत अहंकार आहे, विकार आहे. संस्कारांची गुलामगिरी आहे, परिस्थितीचें बंधन आहे. तूं 'मद्-बुद्धिवादी' आहेस का बुद्धिवादी आहेस? बुद्धि विकार-रहित झाली, सर्व उपाधींपासून अलग झाली, म्हणजे ती स्थित होते. स्थित होते, म्हणजे ताठ उभी राहते. डळमळत नाहीं. तिच्यांत कंप राहत नाहीं. 'सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते, त्याला निष्कंप योग लाभतो, असें पुढें दहाव्या अध्यायांत म्हटलें आहे, त्याचा अर्थ हा च. बुद्धीला जरासा हि कंप किंवा डळमळीतपणा, कचरटपणा, घाबरटपणा, अनिश्चय

उरतां कामा नये. तर च ती बुद्धि काम देईल आणि तर च ती बुद्धि म्हणायची. स्थित शब्दाचा दुसरा अर्थ सरळ हा आहे. बुद्धि अगदीं सरळ हवी. तिला जरासा हि वांकडेपणा असूं नये. चरख्याच्या चातीला बारीक सूत कांततांना जसा थोडासा हि वांकडेपणा चालत नाहीं, ती अगदीं सरळ असली तर च काम देते, तसें च बुद्धीचें आहे. चरख्याची सरळ चात ही स्थित-प्रज्ञाच्या बुद्धीला उत्कृष्ट उपमा आहे. सरळ चातीला इंग्रजींत ट्रू म्हणतात. त्या शब्दांत मोठी खुबी आहे. ज्या चातींत यत्किंचित् हि वक्रता नाहीं, ती ट्रू म्हणजे अचूक म्हटली जाते. तशी बुद्धि ट्रू म्हणजे अचूक असली पाहिजे.

९. कंप आणि वक्रता ह्यांचें अधिक विश्लेषण.

कम्प आणि वक्रता या दोषांचें थोडेंसें पृथक्करण केलें पाहिजे. वस्तुतः हे दोन्ही मिळून एक च दोष आहे. चरख्याच्या चातीवरून तें लक्षांत येतें. जी चात वांकडी असते, ती च कांपते. तसें च बुद्धीचें. सरळ बुद्धि कधीं च कांपत नाहीं. अशा प्रकारें कम्प आणि वक्रता हीं एकरूप असलीं, तरी विचाराकरतां त्यांचा पृथक् पृथक् अर्थ लक्षांत घ्यायला पाहिजे. सूक्ष्म पाहिलें, तर

असें दिसून येईल, कीं कम्प हा मुख्यतः बुद्धीचा दोष असून वक्रता हा मनाचा दोष आहे. मन हा एक प्रकारें बुद्धीचा च भाग असला, तरी विचाराकरतां त्याला बुद्धीपासून वेगळें करण्यांत येतें. लहान मुलाचें मन अगदीं सरळ असतें, म्हणून तें अतिशय वेगानें ज्ञान ग्रहण करूं शकतें. म्हणून ज्ञान-दृष्टीनें ऋजुता हा सर्वांत महत्त्वाचा गुण समजला पाहिजे. ऋजुतेशिवाय निश्चित आणि निष्कंप ज्ञान लाभणार नाहीं. अर्जुन शब्दाचा अर्थ हि मुळांत ऋजु-बुद्धीचा असा च आहे.

१०. बुद्धि आणि प्रज्ञा ह्यांतील भेद.

गीतेचा प्रज्ञा शब्द विशेष अर्थाचा द्योतक आहे. बुद्धि शब्द सामान्य. बुद्धि माणसाच्या मनोविकारा-प्रमाणें पालटणारी असते. माणसाच्या मानसिक कल्प-नांचे रंग त्याच्या बुद्धीवर चढतात. ही रंगीत बुद्धि बिन-चूक निर्णय देण्याचें कार्य करूं शकत नाहीं. जिच्यावर मानसिक कल्पनांचे, विकारांचे, आवडी-नावडींचे, वृत्तींचे रंग चढलेले नाहींत, अशी निव्वळ ज्ञानाचें कार्य करणारी जी बुद्धि, ती प्रज्ञा होय. प्रज्ञा तटस्थ असते. नेमकें वस्तु-स्वरूप लक्षांत घेऊन ती निर्णय देत असते. बुद्धीवर रंग चढले म्हणजे एका च बुद्धीच्या अनेक बुद्धया बनतात.

दयेचा रंग चढला, म्हणजे ती दया-बुद्धि, द्वेषाचा रंग चढला, म्हणजे ती द्वेष-बुद्धि अशा अनेक बुद्ध्या माणसाला अनेक बाजूंनीं ओढण्याचें, त्रास देण्याचें, व्याकुळ बनविण्याचें, खिळखिळा करण्याचें मात्र काम करीत असतात. अशा हजार बुद्ध्या मार्गदर्शनाच्या कामीं कुचकामाच्या होत. शुद्ध-बुद्धि म्हणजे च प्रज्ञा नेमका निर्णय देते. कारण, तिला स्वतःचा रंग नसतो. ती थर्मामीटरसारखी असते. थर्मामीटरला स्वतःला ताप आलेला नसतो, म्हणून च तो इतरांच्या तापाचें मापक होऊं शकतो.

११. शरीर-शक्तीहून बुद्धि-शक्तीची विशेषता.

बुद्धि कोणाच्या ठिकाणीं कमी असो, कोणाच्या ठिकाणीं अधिक असो, त्याचें महत्त्व नाहीं. महत्त्व आहे स्वच्छ बुद्धीचें. अग्नीची एक लहानशी ठिणगी असली तरी ती कार्यकारी होऊं शकते. ती कापसाच्या ढिगाला जाळूं शकते. उलट पक्षीं, भला मोठा कोळसा असला तरी तो दबून जातो. बुद्धीच्या कमीज्यास्तपणाचा प्रश्न नाहीं. निखळ बुद्धीची एक लहानशी ठिणगी, एक लहानशी ज्योत असली तरी पुरे. बुद्धीच्या शक्तीची

हीच खुबी आहे. शारीरिक शक्तीचें तसें नाहीं. एखाद्या काडी-पैलवानाला या जन्मीं गामा होतां येईल का नाहीं, याची शंका येऊं शकेल. एखाद्या अल्प-बुद्धि माणसाला राष्ट्राचा कारभार चालविण्याचें नेतृत्व साधणें संभवनीय होणार नाहीं. पण अगदीं अल्पबुद्धीच्या आणि अशिक्षित माणसाला हि या जन्मांत स्थितप्रज्ञ होण्याची शक्यता निःसंशय आहे. त्याला भाराभर बुद्धीची गरज नाहीं. प्रज्ञेची एक ठिणगी पुरे. भारी बुद्धि जगाचा कारभार आणि उलाढाल वाटेल तेवढी करो, पण त्रिभुवनाला खाक करण्याचें सामर्थ्य मात्र प्रज्ञेच्या ठिणगीचें आहे.

व्याख्यान २ रें

(१)

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनो-गतान् ।
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थित-प्रज्ञस् तदोच्यते ॥

१२. समाधीचें आणखी थोडें विवेचन.

अर्जुनाचा प्रश्न आपण पाहिला. प्रज्ञा म्हणजे काय, समाधि म्हणजे काय, याचा हि विचार केला. प्रज्ञा म्हणजे सामान्य बुद्धि नव्हे; जिचा कल केवळ निर्णयाकडे असतो, ती बुद्धि. ही प्रज्ञा 'स्थित' म्हणजे ताठ उभी पाहिजे. ताठ उभी म्हणजे निश्चित आणि सरळ. 'समाधि' म्हणजे ध्यान-समाधि नव्हे, हें हि आपण पाहिलें. 'समाधि' शब्दाचें आणखी थोडें विवेचन करणें उपयोगी आहे. 'समाधि' शब्दांत "सम्' आणि 'आ' हे उपसर्ग आणि 'धा' हा धातु आहे. समाधान शब्दाची हि व्युत्पत्ति ही च आहे. चित्ताच्या समाधानाची स्थिति म्हणजे समाधि. समाधान म्हणजे सम-तुलन. तराजूचीं दोन्ही पारडीं बरोबर सारखीं असलीं म्हणजे तराजू समतोल आहे, तराजूचें समाधान आहे,

म्हणावयाचें. तराजूच्या दांडीप्रमाणें चित्ताची समतोल, अचल व शांत स्थिति झाली, म्हणजे त्याचें समाधान झालें. ही समाधि नेहमीं टिकणारी असते. ती कधीं च भंग पावत नाहीं. या स्थितीला बिलकुल वारा नसतांना तेवत राहणाऱ्या दिव्याची उपमा पुढें सहाव्या अध्यायांत दिली आहे. ह्याला च दीपनिर्वाण म्हणतात. दीपनिर्वाण याचा अर्थ 'दिवा सारखा व अडोल तेवत राहणें' असा केला पाहिजे. 'दिवा विझून जाणें' असा अर्थ करणें बरोबर नाहीं. विझल्यानंतरची शांति शरीर असतांना लाभूं शकत नाहीं. समाधि म्हणजे येथें च अनुभवास येणारी आणि कधीं च न चळणारी चित्ताची शांत स्थिति. याप्रमाणें अर्जुनाच्या प्रश्नाचें उत्तर या प्रश्नांतील समाधि या शब्दांत च सुचविलें जात आहे. तें च आतां भगवान् एका श्लोकांत व्याख्या करून सांगत आहेत.

१३. स्थित-प्रज्ञाच्या समाधीची निषेधक आणि विधायक मिळून पूर्ण व्याख्या.

येथें समाधीची शास्त्रीय व्याख्या केली जात आहे. 'उच्यते' हा शब्द येथें व्याख्येचा द्योतक आहे, असें समजावें. या श्लोकांतील व्याख्या समर्पक आणि

संपूर्ण आहे. म्हणजे ती निषेधक व विधायक अशी दुहेरी स्वरूपाची आहे. व्याख्या अशी दुहेरी केली, तर च ती पूर्ण होते. उदाहरणार्थ 'अहिंसा' शब्द घेऊं. 'हिंसा करूं नये' हा त्याचा निषेधक अर्थ. 'प्रेम करावें' हा विधायक अर्थ. मिळून अहिंसेची पूर्ण व्याख्या होईल. "प्रजहाति यदा कामान" हें निषेधक लक्षण आणि "आत्मन्येवात्मना तुष्टः" हें त्याचें विधायक स्वरूप. हें उभयविध लक्षण नेमक्या आणि सूक्ष्म भाषेंत केलें आहे.

१४. निषेधक व्याख्या: निःशेष कामना-त्याग.

"मनांतल्या सर्व कामना सोडणें" हें निषेधात्मक लक्षण येथें सांगितलें आहे. मन हें कामनांचें बनलेलें आहे. तसलें मन च नको, असा याचा अर्थ आहे. एका ज्योतिष्याच्या नजरेला सहज-गत्या माझा हात पडला. तो म्हणाला, "तुमच्या हातावर हृदयाची रेषा च दिसत नाहीं." मीं म्हटलें, "तसें असेल तर देव च पावला." माझ्या दृष्टीनें माणसाला बुद्धि च असावी, मन नसलेलें च बरें. तें बुद्धींत मिसळून गेलेलें असावें. मन म्हणजे संकल्प-विकल्प. मन म्हणजे कामनांचें गांठोडें. संकल्प-विकल्प किंवा कामना सर्व बुद्धीच्या अनुरोधानें

चालणाऱ्या असाव्या. मनांत व बुद्धींत तेढ नको, ओढाताण नको. बुद्धीनें सांगावें, मनानें करावें. निणर्याचें काम बुद्धीचें. बुद्धि हें कायदे बनविणारें खातें. मन हें अंमल-बजावणी करणारें खातें. त्यानें बुद्धीच्या क्षेत्रांत मुळीं ढवळाढवळ करतां कामा नये. ज्याचे काम त्यानें करावें. लाडू गोड लागतो का कडू, तो खाण्यास योग्य आहे का अयोग्य, तेवढें च जिभेनें पहावें. लाडू किती खावा, हें ठरविण्याचें काम तिचें नाहीं. तिनें उगीच तो घाट घालूं नये. त्या च प्रमाणें मनानें बुद्धीला अनुसरून वागलें पाहिजे. तें हळूं हळूं बुद्धींत लीन झालें पाहिजे. मन-रूपी कामनांच्या गांठोड्यांतील एकेक चिंधी काढून टाकली कीं गेलें तें गांठोडें. म्हणजे मन हें जिरलें, विरलें, मुरलें, बुद्धीशीं एकरूप झालें. हा खरा मनोनाश. मनोनाश म्हणजे मनाच्या शक्तीचा नाश नव्हे. मनोनाश म्हणजे मनानें बुद्धीला अनुसरणें. बुद्धीचा निर्णय बिनतक्रार अमलांत आणणें. अंमलबजावणी करण्याची मनाची शक्ति नाहींशी करण्याची गरज नाहीं. ती शक्ति कायम ठेवायची आहे. पण मनांतील कामनांचा मात्र समूळ नाश करावयाचा आहे. अशा प्रकारें मनांतील सर्व कामनांचा संपूर्ण त्याग करणें हें स्थित-प्रज्ञाच्या व्याख्येचें निषेधात्मक अंग झालें.

१५. विधायक व्याख्या : आत्म-दर्शन.

आतां व्याख्येच्या विधायक अंगाचा विचार करूं. "आत्मन्येवात्मना तुष्टः" हें विधायक लक्षण आहे. स्थित-प्रज्ञ आत्म्यांत च संतुष्ट असतो. बाहेरच्या देखाव्यापेक्षां आंतल्या दृश्यानें च तो तृप्त होतो. वस्तुतः बाहेरच्या दृश्यापेक्षां आंतलें दर्शन च ज्यास्त सुन्दर व भव्य आहे. कवि ज्या दृश्याचें वर्णन आपल्या काव्यांत करतो, प्रत्यक्ष त्या दृश्यापेक्षां हि त्याचें तें वर्णन ज्यास्त मधुर असतें. ह्याचें कारण, त्याचें तें ध्येयवादमय अंत-रंग बाह्य सृष्टीपेक्षां रमणीय असतें, हें च होय. तें रमणीय आत्म-दर्शन या विधायक लक्षणांत सुचविलें आहे. हीं दोन्ही लक्षणें मिळून स्थित-प्रज्ञाचें संपूर्ण दर्शन होतें. तो कामनांचा त्याग करतो आणि संतो-षाचा झरा त्याच्या आंत च असतो. कामनेंत आनंद नाहीं, हें त्याच्या चित्तांत ठसलेलें असतें. आणि खरो-खर च कामनेंत आनंद किंवा समाधान आहे का, हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. कामनेनें शांति, शीत-ळता, समाधान लाभतें, असा अनुभव नाहीं. उलट तिनें मनाची सारखी तळमळ होत राहते. तळमळ माण-साला बेचैन करते. तळमळ आग लावते. म्हणून कामन

गेली कीं शीतलता कमी होईल, अशा धास्तीचें मुळीं च कारण नाहीं. कामनेंत समाधान आहे असा भास होतो, तो भास च आहे. आनंद कामनेच्या तृप्तींत म्हणजे च पर्यायानें तिच्या अभावांत असतो. कामना पूर्ण होणें म्हणजे एक प्रकारें ती शमणें, नाहींशी होणें. आनंदाचें स्थान कामना नसून कामनेंतून मुक्ति हें आहे, असें विचारानें लक्षांत येण्यासारखें आहे. म्हणून येथें कामनांचा संपूर्ण त्याग आणि आत्म्यांत च म्हणजे आपल्या स्व-रूपांत च संतोष, असें दुहेरी लक्षण सांगितलें आहे.

१६. आत्म-दर्शन व कामना-त्याग परस्परांचीं कार्य-कारणें.

येथें सांगितलेलें दुहेरी लक्षण विधायक व निषेधक आहे एवढें च नसून त्यांत दुसऱ्या हि प्रकारचा दुहेरी अर्थ आढळणारा आहे. यांतलें पहिलें प्रारंभिक आणि दुसरें प्रगत स्वरूपाचें आहे, असें हि म्हणतां येईल. आधीं साऱ्या कामना सोडून देणें हें साधनरूप आहे. दुसरें लक्षण कामना-त्यागांतून लाभलेल्या स्थितीचें द्योतक आहे. म्हणून पहिलें साधनरूप प्राथमिक, दुसरें त्याचें फलितरूप प्रगत. "बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत् सुखम्" बाह्य विषयांतून

चित्त अलग झालें, म्हणजे मग आंत काय आनंद भरला आहे याची कल्पना येते; या वाक्यांत गीतेनें हा क्रम सुचविला आहे. याच्या उलट स्थित-प्रज्ञाच्या लक्ष-णांत च पुढे असें हि सांगितलें आहे, कीं जसजसें आत्म-दर्शन होत जातें तसतसा कामनेचा रस सुकत जातो. म्हणजे आत्मदर्शन हें साधन, आणि कामना-नाश हें त्याचें फल, असा अर्थ झाला. त्या दृष्टीनें "आत्मन्येवा-त्मना तुष्टः" हें मूलभूत लक्षण मानतां येईल. आत्म-तृप्ति दिसत नाहीं. कामनांचा त्याग दिसून पडतो. अमुक माणसाच्या ठिकाणीं कामना दिसत नाहीं, हें त्याचें प्रगट लक्षण आहे. आत्म-संतोषाची ही खूण व परिणाम आहे. म्हणून तें फल-स्वरूप म्हणतां येईल. पण आधीं आत्मदर्शन, कीं आधीं कामना-त्याग, असा वाद करणें च व्यर्थ आहे. आधीं बीज, कीं आधीं झाड, या-सारखा च हा वाद आहे. आत्म-दर्शन व कामना-त्याग हीं परस्परांचीं कार्य-कारणें आहेत.

(२)

१७. कामना-त्यागाच्या चार प्रक्रिया.

या ठिकाणीं सर्व कामनांचा निःशेष त्याग सांगितला आहे. म्हणजे कामना ही एक कांट्यासारखी च लेखली आहे. कांटा सोन्याचा असला तरी

सलणार च. सुरी सोन्याची झाली तरी जीव घेणार च. म्हणून झाडून सर्व कामना काढून टाकल्या पाहिजेत, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पण कांहीं कामना राहूं देण्यास गीतेची हरकत नाहीं, असें गीतेच्या च आधारावर सांगितलें जातें. "धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ" हें वचन प्रमाणादाखल दाखविण्यांत येतें. तेव्हां या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. या दोन वचनांत खराखुरा विरोध च नाहीं. एका वाक्यांत ज्या मुक्कामावर आपल्याला पोंचावयाचें आहे, त्या मुक्कामाचा निर्देश आहे. कामनांचा नाश कोणत्या प्रकारें करावयाचा हें दुसरें वाक्य सुचवीत आहे. कामनानाशाच्या प्रक्रियेचे साधारणपणें चार प्रकार आहेत: (१) व्यापक प्रक्रिया (२) एकाग्र प्रक्रिया (३) सूक्ष्म प्रक्रिया आणि (४) विशुद्ध प्रक्रिया.

१८. कर्म-योगाची व्यापक प्रक्रिया.

(१) व्यापक प्रक्रिया. कामना ही व्यक्तिगत असते. तिला सामाजिक स्वरूप देणें, ही कर्मयोगांतली कामना-नाशाची एक युक्ति आहे. समजा एका खेड्यांत राहणाऱ्या गृहस्थाला स्वतःच्या मुलाला शिक्षण द्यायचें आहे. त्यानें गांवांत शाळा च काढायचें ठरवावें.

स्वतःच्या मुलाच्या शिक्षणाबरोबर इतर हि मुलांच्या शिक्षणाची सोय करावी. अशा रीतीनें आपल्या कामनेला सामाजिक रूप द्यावें. जुन्या भाषेंत दुसरें उदाहरण देतों. मांस खाण्याची इच्छा कोणाला होत आहे. त्यांना सांगितलें, मांस खायचें च असेल तर यज्ञ करा. यज्ञ केला म्हणजे इतरांना खाऊं घालून यज्ञशिष्ट तुम्ही खाल. घरांत बायका असें च करतात. गोड खायची इच्छा सर्वांना च असते. घरांत गोड करतात. बायका इतर सर्व माणसांना पोटभर घातल्यानंतर उरलें-सुरलें स्वतः खातात. त्यांच्या वांट्याला श्रम च येतात. याप्रमाणें स्त्री आपल्या कामनेला कुटुंबव्यापी स्वरूप देते. ही कर्मयोगाची कामना-नाशाची युक्ति आहे. व्यक्तिगत वासनेला सामाजिक स्वरूप द्यावें, म्हणजे ती व्यापक होतां होतां विरून जाईल, असा या प्रक्रियेचा रोख आहे.

१९. ध्यान-योगाची एकाग्र प्रक्रिया.

(२) एकाग्र प्रक्रिया. तुमच्या मनांतील अनेक वासनांत तुलना करून त्यांच्यापैकीं सगळयांत प्रबळ कोणती तें शोधा. बाकीच्या वासना सोडून त्या च वासनेचा ध्यास लागूं द्या. तिच्या च ठिकाणीं चित्त एकाग्र करा. कोणा विद्यार्थ्याला अनेक वासनांबरोबर

समजा वेदाभ्यासाची हि इच्छा आहे. पण ती इतर वासनांपेक्षां बलवान् आहे. तो गुरुगृहीं जाऊन राहील, मिळेल तें अन्न खाऊन अभ्यास करील, म्हणजे गोड खाण्याची वासना मारून टाकील. अशा रीतीनें आपली जी मुख्य वासना असेल, ती प्रमाण समजून तिच्या अनुरोधानें सगळें जीवन बनवायचें, ही ध्यानयोगाची युक्ति आहे. विद्येची तीव्र इच्छा असलेल्या विद्यार्थ्यांत आपण ती पाहतों. इतर वासनांचा निग्रह करून तो विद्ये-साठीं त्रास सोसतो. "सुखार्थिनः कुतो विद्या, कुतो विद्या-र्थिनः सुखम्" असें व्यासांनीं वर्णन च केलें आहे. आम्ही तर जाहिरात देत असतों, कीं आमच्या छात्रालयांत सुखसोई व विद्या दोन्ही आहेत. ही भाषा च चुकीची आहे. सुखाकडे लक्ष असेल तर विद्येकडे राहणार नाहीं. आपल्या वासनांची विल्हे करून जी सर्वांत प्रबल वासना असेल, तिच्यावर एकाग्र व्हा. आजचे भौतिक प्रयोगी वैज्ञानिक असें च करतात. आपल्या प्रयोगावर सगळी शक्ति व लक्ष एकवटतात. हा ध्यान-योग. इतर वासनांचा निरास करून एका वासनेवर केंद्रित व्हायचें, नंतर ती हि सोडायची, अशी ही युक्ति आहे. एकाग्रता साधल्यावर पुढें त्या हि वासनेचा त्याग करून मोकळें व्हावयाचें.

२०. ज्ञान-योगाची सूक्ष्म प्रक्रिया.

(३) सूक्ष्म प्रक्रिया. या प्रक्रियेंत स्थूल वासना सोडा व सूक्ष्म धरा, अशी युक्ति सांगण्यांत येते. नटण्याची हौस वाटते, तर शरीर नटविण्याऐवजीं अंतरंग नटवा व सजवा. आपली बुद्धि सजवा, चतुर बना, नवीन विद्या मिळवा, कला संपादन करा. शरीराच्या ढोबळ शृंगारापेक्षां हा बौद्धिक शृंगार सूक्ष्म आहे. या हि पेक्षां सूक्ष्म शृंगाराचा प्रकार म्हणजे हृदयाला शुभ गुणांनीं मंडित करणें. शरीराला सुगंधित करणाऱ्या अत्तरापेक्षां बुद्धीचें चातुर्य हें ज्यास्त सुगंधी अत्तर, आणि त्या हि पेक्षां हृदयाची शुभगुण-संपत्ति हें आणखी सुगंधी अत्तर. नामदेवानें एका अभंगांत विठाई माउलीनें आपणाला कसें नटविलें, याचें सुंदर वर्णन केलें आहे. आई मुलाचें बाह्यांग जसें सजविते, थेट तशा अंतरंग-शृंगाराचें त्यांत वर्णन आहे. बाह्य शृंगारापेक्षां अंतःशृंगारानें जीवनाची शोभा विशेष वाढेल. शोभेचें स्थूल रूप सोडा व सूक्ष्म रूप जोडा. आनंद कामनेंत नसून कामनेच्या तृप्तींत असतो. कामना स्थूल असली, तर तिची तृप्ति अवघड होते. कारण, मग बाहेरचीं साधनें जोडावीं लागतात. ती च सूक्ष्म असली, म्हणजे

वृत्तींत अडचण कमी असते. कारण, स्वतःच्या आंतील साधनांनीं च ती तृप्त होते. अशा रीतीनें कामना अंतर्-मुख व सूक्ष्म होत होत पुढें अजीबात नाहींशी होऊं शकते अथवा व्हावी. ही ज्ञानयोगाची युक्ति आहे.

२१. भक्ति-योगाची विशुद्ध प्रक्रिया.

(४) विशुद्ध प्रक्रिया. या प्रक्रियेप्रमाणें आम्ही वासनांत व्यक्तिगत व सामाजिक किंवा स्थूल व सूक्ष्म असा भेद करीत नाहीं. शुभ वासना व अशुभ वासना असा भेद करतों. चांगल्या वासना तेवढ्या ठेवा, वाईट टाकून द्या. गोड खाण्याची इच्छा झाली. मिठाई न खातां आंबा खा. मिठाईनें अपाय होऊं शकतो. आणि तिनें रजोगुण हि वाढेल. आंबा प्रकृतीला चांगला आहे. आणि सत्त्वगुणाची हि वृद्धि करील. या प्रक्रियेंत आम्ही आरंभीं च वासना मारायला नाहीं सांगत. अशुभ सोडा, शुभ धरा, एवढें च आमचें म्हणणें. शुभ कोणत्या व अशुभ कोणत्या, हें ज्याचें त्यानें आपल्या बुद्धीनें ठरवावें. ज्याचें मत त्याला प्रमाण. कांहीं वास-नांच्या बाबतींत शुभ-अशुभ-निर्णय सायन्सच्या म्हणजे विज्ञानाच्या मदतीनें करतां येईल. कांहीं वासनांबाबत जरी विज्ञानाच्या साहाय्यानें असा विवेक करतां आला,

तरी शेंवटीं शुभ काय व अशुभ काय, याचा निर्णय ज्याचा त्यानें आपल्या विचारानें च करावा लागेल. अशुभ वासनांचा त्याग व शुभ वासनांची पूर्ति करतां करतां मन शुद्ध होऊन वासना च उडून जाईल. ही कामना-नाशाची विशुद्ध प्रक्रिया होय.

२२. विशुद्ध प्रक्रिया सर्व प्रकारें सुरक्षित.

या चार प्रक्रियांपैकीं ही शेंवटची विशुद्ध प्रक्रिया सर्वांत बिनधोक म्हणून सर्वांत चांगली आहे. आणि प्रायः भक्तियोगानें ती च स्वीकारली आहे. इतर प्रक्रियांत शक्ति आहे, तसा धोका हि पुष्कळ आहे. व्यापक प्रक्रियेंत कामना सामाजिक बनवावी असें सांगितलें आहे. पण ती कामना च अशुभ असली तर ? एखाद्याला दारू पिण्याची च इच्छा झाली, तर ह्या प्रक्रियेप्रमाणें त्यानें दारूचा सार्वजनिक क्लब काढायचा. पण त्यानें त्याचा व समाजाचा हि अधःपात होईल. नुसती सामाजिक बनविल्यानें वासना शुद्ध होते च असें नाहीं. एकाग्र प्रक्रियेंत हि तो च धोका आहे. ज्या वासनेवर चित्ताची एकाग्रता करायची ती च अशुभ असली, तर सारें च गेलें. चित्ताची एकाग्रता योग-शास्त्राचा विषय आहे. त्याबाबत पतंजलीनें असा इशारा देऊन ठेवला आहे, कीं ध्यान-

योग यम-नियमपूर्वक च आचरावा. नाहीं तर त्यानें अनर्थ होईल. ध्यान-योग तारक होण्याच्या ऐवजीं मारक होईल. सामाजिकतेंत व एकाग्रतेंत शक्ति आहे खरी, पण वाघगी असल्यास त्या शक्तीनें माणूस राक्षस च बनेल. सूक्ष्म प्रक्रिया सुद्धां सुरक्षित नाहीं. वासना सूक्ष्म झाल्यानें पवित्र च होईल, असें नाहीं. एखाद्याला काम-वासनेनें घेरलें असलें व तो अमूर्त कामाचें च चिंतन करूं लागला, तर तें कदाचित् अधिक च भयानक होईल. भक्तियोगानें स्वीकारलेली ही 'विशुद्ध प्रक्रिया' सर्वांत सुरक्षित आहे. म्हणून च तुलसीदासजींनीं म्हटलें, "भगति सुतंत्र अवलंब न आना." इतर साधनांतील धोका नाहींसा करण्याकरतां त्यांना भक्ति-योगाचा आधार लागतो. भक्तीला दुसरें आलंबन नको. इतर साधनें शक्तिशाली आहेत, पण धोक्याचीं हि आहेत. एकीकडे शक्ति आहे, दुसरीकडे सुरक्षितता आहे. असा हा भक्ति व शक्ति यांच्यांतला भेद आहे. भक्तीला शक्तीची जोड नसली तर ती दुबळी होईल, पण अपवित्र व मारक नाहीं होणार. उलट शक्तीला भक्तीची जोड नसली, तर ती सर्वनाश च करील. भक्ति कोणत्या हि स्थितींत अकल्याण करणार नाहीं. म्हणून कामना-नाशाची भक्ति-योगानें स्वीकारलेली विशुद्ध प्रक्रिया सर्व प्रकारें सुरक्षित व अनुकूल आहे. "धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि" या वाक्यानें ती च दर्शविली आहे.

व्याख्यान ३ रें

दुःखेष्वनुद्विग्न-मनाः सुखेषु विगत-स्पृहः ।
वीत-राग-भय-क्रोधः स्थित-धीर् मुनिरुच्यते ॥
यः सर्वत्रानभिस्नेहस् तत् तत् प्राप्य शुभाशुभम् ।
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥
यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस् तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

(१)

२३. स्थितप्रज्ञतेचें सुलभ साधन: (अ) सुख-दुःखें साहून घ्या.

स्थित-प्रज्ञाची एक परिपूर्ण व्याख्या झाली. यापुढल्या तीन श्लोकांत या व्याख्येचें उत्तरोत्तर सुलभ विवरण केलें आहे. पैकीं पहिल्या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाच्या व्याख्येचें मानस-शास्त्रीय विवरण आहे. व्याख्या-निदर्शक 'उच्यते' शब्द जरी येथें पडला असला, तरी व्याख्येची येथें अपेक्षा नाहीं. कारण, व्याख्या आधीं च सांगून झाली आहे. स्थित-प्रज्ञाच्या शास्त्रीय व्याख्येंत सर्व कामनांचा समूळ त्याग अपेक्षित आहे. पण तो कांहीं सोपा नाहीं. म्हणून आतां या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाचें त्या मानानें सोपें लक्षण सांगितलें आहे. वाईट प्राप्त झालें असतां उद्वेग वाटूं देऊं नकोस. उद्वेग वाटणें म्हणजे मेटाकुटीला येणें.

त्या शब्दांत च तो अर्थ सूचित आहे. 'उत्' म्हणजे 'वर', 'वेग' म्हणजे 'गति.' वर चढतांना बैलांची जशी गाळण उडते, नाकीं नव येतात, तशी स्थिति होऊं नये. दुःख धैर्यानें सोसावें. त्याच्यापुढें हार खाऊं नये. दुःखाप्रमाणें सुख हि सावधपणें सोसावें. दुःख माणसाला हवेंसें वाटत नाहीं. म्हणून तें त्याला भुलवूं शकत नाहीं. धैर्यानें सोसलें म्हणजे झालें. पण सुख हवेंसें वाटतें. तें मनाला भुरळ पाडतें. म्हणून सुखांत धोका आहे. सुखाची हौस वाटणें हा सुखाविषयींच्या गैरसमजाचा परिणाम आहे. म्हणून सुख आलें, कीं सावध होऊन मन आवरलें पाहिजे. दुःख आलें कीं धैर्य ठेवावें. सुख आलें कीं त्यांत मन गुंतूं देऊं नये. त्याला आवरून घ्यावें. उतरणीवर बैल धांव घेऊं पाहतो. तशी सुखाच्या प्रसंगीं मनाची वृत्ति धांव घेते. म्हणून त्याला आवरण्याची गरज. हें काम तितकें कठिण नाहीं. कामनात्यागाच्या मानानें पुष्कळ च सोपें. कामनेचीं दोन रूपें येथें सुचविलीं आहेत : सुख हवेंसें वाटणें व दुःख नकोसें होणें. या दोहींचा येथें संयम सांगितला आहे.

२४. (आ) वृत्ति उठूं देऊं नका.

कामनेचे जसे दोन प्रकार, तसे तीन परिणाम होतात : (१) तृष्णा (२) क्रोध (३) भय. अनुकूल वेदनेंतून

तृष्णा निर्माण होते. प्रतिकूल वेदनेंतून क्रोध. भय हें हि क्रोधाचें च, प्रतिकूल वेदनेचें च, एक रूप आहे. पण आमच्या ठिकाणीं जगण्याची एक विशेष आसक्ति असल्यामुळें भयवृत्ति ही क्रोधाहून वेगळी मोजली. आपल्या ठिकाणच्या जिजीविषेवर आघात आला, कीं भीति उत्पन्न होते. ही वृत्ति सर्व च प्राण्यांच्या ठिकाणीं स्वरस-वाही म्हणजे रक्तांत भिनलेली आहे. जीवनोच्छेदाचा प्रसंग आला, कीं ती जागृत होते. जुल्मी लोकांनीं या भयवृत्तीचा भरपूर फायदा घेतला आहे. त्यांनीं माणसांना भय दाखवून च गुलाम बनविलें आहे. तोफा, बंदुका इत्यादि शस्त्रास्त्रां-पेक्षां त्यांच्या सत्तेचा खरा आधार ही भय-वृत्ति आहे. म्हणून तृष्णा व क्रोध या वृत्ति नाहींशा करण्यासाठीं जशी स्वतंत्र साधना करावी लागते, तशी च भय-वृत्ति जिंक-ण्याकरतां हि स्वतंत्र साधना करणें जरूरीचें आहे. तृष्णा, क्रोध व भय या तिन्ही वृत्ति नाहींशा झाल्या, म्हणजे प्रज्ञा स्थिर होते. या वृत्ति बुद्धीवर आघात करतात, म्हणून त्यांचा निरास येथें उपदेशिला आहे. याप्रमाणें या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाच्या स्थितीचें मानस-शास्त्रीय विवेचन केलें आहे. यापुढल्या श्लोकांत प्रत्यक्ष कर्मयोग आचरीत असतां संयम कसा साधावा, तें सांगितलें आहे.

२५. स्थितप्रज्ञतेचें सुलभ-तर साधन : वृत्तींबरोबर वाहून जाऊं नका.

“ य : सर्वत्र अनभिस्नेहः ”. मन कोठें हि गुंतू देऊं नये. मनाला कोठें हि चिकटा, गुंता किंवा बिऱ्हाड नको. माणसाचें मन कशांत तरी चिकटतें. कोणाचें पुस्तकांत चिकटतें, कोणाचें शेतांत गुंतून राहतें. येथें असें सांगितलें आहे, कीं त्याला कोठें च गुंतूं देऊं नका. याच्या पूर्वीच्या श्लोकांत वाइटाचें दुःख होऊं देऊं नका, चांगल्याचें बरें वाटूं देऊं नका, असें सांगितलें होतें. येथें त्याच्या-पेक्षां सोपें साधन सांगितलें आहे. बरें लाभेल तेव्हां बरें वाटूं देऊं नका, असें नाहीं सांगितलें. बरें वाटो. त्याला हरकत नाहीं. पण हुरळून जाऊं नका. हर्षित होऊं नका. टिऱ्या बडवूं नका. टाळ्या पिटूं नका. त्याचें अभिनंदन करूं नका. मुलगा झाला तर बरें वाटेल, वाटूं द्या. पण साखरा वाटूं नका. लगीन लागलें, बरें वाटलें. चालेल. पण बेंडबाजा वाजवूं नका. एवढें च येथें सांगितलें आहे. त्या च प्रमाणें वाईट प्राप्त झालें, वाईट वाटतें. वाईट वाटलें तरी चालेल. पण मनांत संताप व्हायला नको. विकारांची बुद्धीला झळ लागेल, इतके ते तीव्र नकोत. तीव्र विकार बुद्धीवर आघात करतात. बुद्धि

शाबूत राहिली पाहिजे. चाणक्याचें वाक्य आहे : माझें सर्व जावो, पण बुद्धि कायम राहो! —"बुद्धिस् तु मा गान् मम." बुद्धि शाबूत ठेवा. कर्मयोगी माणसानें प्रत्यक्ष व्यवहारांत कसें वागावें, याचें हें विवरण आहे. माणसाच्या वृत्तींत थोडें हि गांभीर्य असलें, तर त्याला हें सोधावें. वानरासारखी वृत्ति असली, तर संयम नाहीं साधणार. वानरें आनंदानें ओरडतात, दुःखानें किंचाळतात. तशी वृत्ति नसली, गांभीर्य थोडेसें असलें, तर हें कठिण वाटणार नाहीं.

२६. स्थितप्रज्ञतेचें सुलभ-तम साधन : इंद्रियांचें नियमन करा.

संयम आणखी सुलभ आणि स्पष्ट करण्याकरतां पुढच्या श्लोकांत कासवाचें उदाहरण घेऊन इंद्रिय-निग्रह सुचविला आहे. कासव आपले अवयव आवरून घेतो, तशीं इंद्रियें विषयांतून आवरून घ्या. कासव एरव्हीं आपले सर्व अवयव मोकळे सोडून चालतो, पण धोका दिसतां च त्यांना आवरून घेतो. त्या च प्रमाणें जेथें धोका असेल, तेथून तुम्ही आपलीं इंद्रियें आंत ओढून घ्या. जेथें त्यांचा पारमार्थिक उपयोग असेल, तेथें तीं मोकळीं सोडा. येथें सांगितलेलें साधन आणिक च सोपें आहे. धोका असेल

तेथून माघार घ्यावी. धोका नसेल तेथें मोकळीक द्यावी. किती साधें सोपें आहे हें! हें पशूंना देखील कळतें. म्हणून च कासवाचा दाखला दिला. कासवासारखें जनावर याप्रमाणें वागतें; मग तुम्ही तर माणसें आहांत, असा गीतेचा रोख आहे.

(२)

२७. इंद्रिय-नियमन वस्तुतः कठिण नाहीं.

पण सोपी म्हणून सांगितलेली ही हि गोष्ट आम्हांला कठिण वाटते. पण मुख्यतः ही गोष्ट संवईची आहे. लहान मुलाला अगदीं सुरवातीपासून असें वळण लागेल, तर गीता त्याच्या अंगवळणीं च पडेल. फक्त संवईचा मुद्दा आहे. गीता म्हणे मनुष्य-स्वभावाच्या विरुद्ध वागायला सांगते. मुळीं च नाहीं. लहान मुलाच्या नैसर्गिक आवडी शुद्ध च असतात. आम्ही बळजबरीनें त्यांच्या जिभेला भलभलत्या पदार्थांची रुचि उत्पन्न करतों. त्याची रुचि विकृत आणि कृत्रिम बनवितों. लहान मुलाला स्वभावतः जें आवडतें व सुलभ आहे, तें च करा असें गीता म्हणत आहे. आम्ही लहान मुलाला कुशिक्षण देऊन त्याची रुचि बिघडवितों. म्हणून मग पुन्हां उलट शिक्षण देऊन ती दुरुस्त करावी लागते. कुशिक्षणानें अगोदर इंद्रियें चवचाल बन-

विलीं जातात. म्हणून मग तीं आवरणें अवघड वाटतें. सुरवातीपासून च त्यांना चांगलें वळण लावलें, तर इंद्रिय-संयम सुलभ होईल. ज्ञानदेव म्हणतो, "माझ्या इंद्रियांचा स्वभाव च असा बनला आहे, कीं जें पाहूं नये तिकडे डोळा च जात नाहीं. जें ऐकूं नये तें कान च ऐकत नाहीं." हें कठिण कां वाटावें? जेथें अग्नि आहे असें कळलें, तिकडे हात जाईल का? उलट आगींत हात घालावा च लागला, तर तो विचारानें मनाचा धडा करून घालावा लागेल. त्या च प्रमाणें जेथें धोका आहे अशी मनाची खात्री पटली असेल, तेथें इंद्रियें जाणार च नाहींत. धोक्याच्या ठिकाणीं इंद्रियें ढिलीं सोडणें च कठिण वाटायला पाहिजे. पण ह्याच्या अगदीं उलट आपली स्थिति कुशिक्षणानें करून टाकली आहे. जें कठिण व अस्वाभाविक, तें च आम्हांला सहज व सोपें वाटतें. त्याला गीतेचा इलाज नाहीं. गीतेच्या दृष्टीनें अगदीं लहान मुलाला हि साधावें, असें हें साधन येथें सांगितलें आहे. समाजाच्या स्वाभाविक अवस्थेंत इंद्रिय-जय कठिण वाटणार नाहीं, यांत शंका नाहीं.

२८. इंद्रिय-नियमनाचे दोन प्रकार : संयम आणि निग्रह.

पण इंद्रिय-संयम व इंद्रिय-निग्रह अशा दोन प्रकारांनीं इंद्रिय-जय सुचविला जात असतो. या दोन प्रकारांचा

थोडा विचार करूं. इंद्रिय-निग्रह हा कांहींएका वेळापुरता असतो. इंद्रिय-संयम हें सबंध जीवनाचें तत्त्व. उदाहरणार्थ समजा, मला गोड खाण्याची हौस आहे. गोड खाणें च वाईट आहे, असें नाहीं. पण गोडाचा मोह असणें वाईट आहे. म्हणून मी कांहीं मुदतीसाठीं गोड खाणें अजीबात सोडून देतों. यांत हेतु स्वतःला शिक्षित करणें, वळण लावणें, दान्त करणे, हा आहे. इंद्रियांना दान्त करण्यासाठीं, कह्यांत आणण्यासाठीं कांहीं काळ आपण निग्रह करीत असतों. गोड खाणें च कांहीं गुन्हा नाहीं. आरोग्या-करतां गोडाची गरज हि असेल. पण गोडाची हौस आटोक्यात आणण्यासाठीं कांहीं मुदतीपर्यंत मीं त्याचा निग्रह केला. त्या मुदतीनंतर मी पुन्हां गोड खाऊं लागतों. पण बेतानें व मोजकें. हा संयम म्हणायचा. तसें च मौनाचें उदाहरण घेऊं. मौन हें कांहीं काळ करावयाचें साधन आहे. मित भाषण हे नित्याचें साधन आहे. तसें च उपवास हें नैमित्तिक साधन आहे. नियमित व नेमकें खाणें हें नित्याचें साधन आहे. माणसाची कसोटी हि त्यांत च आहे. गुजराथींत एक मार्मिक म्हण आहे, कीं 'माणसनी परीक्षा खाटले ने पाटले.' पाटावर आणि खाटेवर म्हणजे जेवणाच्या वेळीं व आजारी पडला असतां माणसाची

परीक्षा होते. जेवण व आजार हे असे प्रसंग आहेत, कीं त्यांत माणसाच्या स्वभावांतले दोष सगळे बाहेर येतात. माणसाला बेसुमार खाणें जमतें अथवा मुळीं च न खाणें हि एक वेळ जमतें. बेताचें खाणें जमत नाहीं. दोन टोकें साधतात. मधला बेत नाहीं साधत. इंद्रियांना मध्यावर ठेवणें, हा संयम. केव्हां केव्हां त्यासाठीं त्यांना दुसऱ्या टोंकाला न्यावें लागतें, हा निग्रह. निग्रहाचा हि उपयोग उघड च आहे. पण तो नेहमींचा धर्म नव्हे.

२९. त्यांचें थोडें अधिक विवरण.

निग्रह प्रासंगिक आणि संयम नित्य, हा जो आपण भेद केला, तो फक्त तारतम्यानें त्यांतल्या त्यांत केला, असें समजावयाचे. कारण, निग्रह देखील संयमाप्रमाणे नित्य असूं शकतो, असें थोड्या विचारानें लक्षांत येण्यासारखें आहे. उपवास प्रासंगिक आणि मिताहार नित्य, असें आपण पाहिलें. पण एखाद्या माणसानें समजा रोज अमुक वेळा च खाण्याचा नियम केला— आणि असा नियम करणें इष्ट च असते— तर मध्ये च त्याला कोणीं खायला आणून दिलें असतां तो खाणार नाहीं. हा निग्रह झाला. पण तो प्रासंगिक नसून नित्याचा म्हणावा लागेल, हें उघड आहे. त्या च प्रमाणें मौनाचें. मौन हें सामान्यतः प्रासंगिक

खरें. पण वाणीचा निग्रह करण्याचे प्रसंग दररोज येणें अगदी शक्य आहे. एखाद्या माणसानें कांहीं म्हटलें, तर त्याचे उत्तर देण्याऐवजीं आपल्या बोलण्याचा वेग आवरणें च पुष्कळ वेळा जरूर असते. वाणीचा असा निग्रह, ही नित्याची च वस्तु झाली. निग्रह आणि संयम हीं दोन्ही वस्तुतः रोज च अभ्यासावीं लागतात, असा याचा अर्थ झाला. त्यांत फरक केला, तो केवळ तारतम्यानें. वास्तविक दोन्ही मुळांत एक च आहेत. निग्रहांत व संयमांत स्वतःवर अंकुश ही समान वस्तु आहे. सारांश, संयम आणि निग्रह यांत असलेला बारीक भेद, आधीं लक्षांत घेऊन मग तो विसरलेला च बरा. पण निग्रह शब्दा-बाबत थोडा आणखी खुलासा अगत्य आहे. निग्रहामध्यें बलात्काराचा भाव येतो कीं काय, असें वाटतें. परंतु इंद्रिय-निग्रह शब्दांत तसा बलात्कार सूचित नाहीं. शब्दाला अर्थाचा भार होत नाहीं. म्हणून तो अनेक अर्थांनीं यथाप्रसंग वापरला जातो.

३०. इंद्रिय-जयाचें गीतेला वाटणारें महत्त्व.

येथें स्थित-प्रज्ञाचें मुख्य लक्षण व त्याचीं तीन विवरणें संपलीं. पुढल्या दहा श्लोकांत या विवरणांपैकीं अखेरच्या क्रियात्मक सुलभ साधनाचें, इंद्रिय-जयाचें, व्याख्यान आहे.

गीतेला याचे इतकें महत्त्व वाटतें, कीं अनेक अध्यायांत ठिकठिकाणीं त्याचें विवेचन आहे. तिसऱ्या अध्यायांत कर्मयोगाचें विवेचन केल्यानंतर इंद्रिय-जयाचें एक स्वतंत्र प्रकरण च घातलें आहे. येथें यापुढें याविषयींचें विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान दोन्ही सांगायचें आहे. 'कसें' या प्रश्नाचें उत्तर विज्ञान देत असतें. 'कां' हा प्रश्न तत्त्वज्ञान सोडवितें. इंद्रिय-निग्रह कसा करावा आणि तो कां करावा, म्हणजे प्रज्ञेच्या स्थिरतेशीं त्याचा काय संबंध, या दोन्ही मीमांसा यापुढें आपणांस पहावयाच्या आहेत.

व्याख्यान ४ थें

(१)

३१. इंद्रिय-जयाच्या विज्ञानाची प्रस्तावना.

ज्यांना स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें म्हणायचें, तीं वस्तुतः पहिल्या चार श्लोकांत च संपलीं. यापुढें इंद्रिय-निग्रहाचें विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान पहावयाचें आहे. प्रथम तीन श्लोकांत विज्ञान सांगितलें जाईल. आतांपर्यंत उत्तरोत्तर सोपीं साधनें दाखविलीं गेलीं. (१) पहिल्यान सांगितलें, कामना च सोडा (२) नंतर सांगितलें, कामनांचा परिणाम होऊं देऊं नका; तृष्णा, क्रोध व भय यांत त्यांचें पर्यवसान होऊं देऊं नका. (३) मग म्हणालें, परिणाम झाला तरी तो काबूंत ठेवा; बुद्धीवर आक्रमण होऊं देऊं नका. आणि (४) शेंवटीं सांगितलें, कीं इंद्रियें च आवरा. अशा प्रकारें निरनिराळ्या व्यूहांनीं विवरण केलें. साधनेचा आरंभ कसा करावा तें दाखविण्याकरतां हें विवरण केलें. साधनेची शेंवटली पायरी गांठल्याखेरीज स्थितप्रज्ञता प्राप्त होईल, असा मात्र याचा अर्थ नाहीं. सर्वांत सुलभ साधन म्हणून शेंवटीं इंद्रियें आवरायला सांगितलीं. पण निग्रह व संयम या दोन्ही अर्थांनीं इंद्रियें आवरतां आलीं, तरी तेवढ्यानें

मनुष्य स्थित-प्रज्ञ होत नाहीं. इतकें च काय, पण तेवढ्यानें वस्तुतः इंद्रिय-जय हि पुरा होत नाहीं. इंद्रियें आवरतां आलीं, ह्या गोष्टीचा उपयोग करून आंतली कामना च कापून काढायची आहे. मी जसा संकल्प करीन तशीं इंद्रिये वागतील, अशा अनुभूतींतून लाभलेल्या शक्तीनें कामनांचें बीज च कापून काढायचे आहे. हें कामनाबीज नाहींसे झालें, म्हणजे च इंद्रिय-निग्रह यशस्वी झाला, असें आम्ही समजूं. इंद्रिय-निग्रहाचें आमचें माप इतकें सूक्ष्म आहे. आणि तें च आतां एका श्लोकांत सांगितलें जात आहे. इंद्रिय-निग्रहाच्या विज्ञानाचा हा आरंभ आहे.

३२. निराहार प्राथमिक साधना, रस-निवृत्ति पूर्णता.

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥

“ निराहाराच्या साधनेनें विषय सुटतात. पण तरी गोडी शिल्लक च राहते. ती हि पुढें पर-दर्शनानें निवृत्त होते. ” असा या श्लोकाचा भावार्थ आहे. विषय सुटले, विषयापासून इंद्रियें आवरलीं, म्हणजे तेवढ्यानें इंद्रिय-जय पूर्ण झाला, असें समजावयाचें नाहीं. निराहार शब्दांतील आहाराचा अर्थ रसनेचा आहार हा तर आहे च, पण शिवाय सर्व इंद्रियांचे भोग असा व्यापक हि अर्थ

घ्यावयाचा आहे. म्हणजे, हा शब्द येथे उपलक्षणात्मक आहे. इंद्रियांच्या आहाराचा निग्रह ही प्राथमिक साधना आहे. तेवढ्यानें साधना संपली, असें होत नाहीं. ती फक्त सुरू झाली. बाह्य इंद्रिय-निग्रह झाल्यामुळें आतां आंतील गोडी सोडण्याच्या तयारीला लागण्याची योग्यता व शक्यता झाली. खऱ्या म्हणजे आंतरिक साधनेचा आरंभ झाला. आंतली गोडी जाईल तेव्हां च साधना पुरी होईल. बाह्य इंद्रिय-निग्रह आंतली गोडी सोडण्याची शक्यता निर्माण करतो. म्हणून गीतेनें स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांत त्याचा समावेश केला आहे.

२३. पूर्ण व्याख्येबरोबर प्राथमिक साधना दाखवून देणारी गीतेची गुरु-दृष्टि.

तत्त्वज्ञानी माणसाच्या दृष्टीनें बोलायचें, तर कामना सगळ्या सोडाव्या, इतकें सांगितलें म्हणजे पुरें. आरंभींची स्थित-प्रज्ञाची व्याख्या तत्त्वज्ञान्याच्या भाषेंत केली. पण तत्त्वज्ञान्याची तऱ्हा वेगळी आणि शिक्षकाची वेगळी. शिक्षक विद्यार्थ्यांची भूमिका व अधिकार लक्षांत घेऊन बोलत असतो. अंतिम साधना पूर्ण झाल्याखेरीज डिप्लोमा मिळणार नाहीं हें तो बजावून ठेवतो, पण त्याबरोबर च आजचा धडा कोणता तें हि सांगत जातो. म्हणजे

एकीकडे शास्त्रीयता ठेवून हि दुसरीकडे दयाळूपणानें मुलाला उमेद येईल, धीर वाटेल, असें साधन सांगतो. गीतेची पद्धति हि अशी च वत्सलतेची आहे. कासवाचें उदाहरण हा पहिला धडा आहे. एक धडा झाला कीं पुढला धडा, असें गुरुमाउलीच्या वात्सल्यानें गीता एक एक पाऊल पुढें नेते. दयाळू संतांनीं तर येथपर्यंत आश्वासन दिलें, कीं ज्यानें भक्तिपूर्वक ईश्वर-नाम एकदां हि उच्चारलें, तो मोक्षाभिमुख झाला. त्याचें तोंड इष्ट दिशेकडे वळलें. तेवढयानें तो मुक्कामाला पोंचला असें नाहीं. पण दिशा लागली, कीं आशा वाटूं लागते. आशा वाढवीत वाढवीत मुक्कामावर पोंचवायचें, अशी गुरु-दृष्टि असते.

३४. प्राथमिक साधना उघड च अपूर्ण, पण म्हणून ती ढोंग नव्हे

आंतला रस नाहींसा होईपर्यंत प्रयत्न चालू ठेवा, हें मुख्य सांगायचें आहे. तोंपर्यंत काय? तोंपर्यंत बाहेरून इंद्रियें आवरायचीं च आहेत. असें म्हटलें म्हणजे कांहीं लोक म्हणतात, हे तर ढोंग होईल. ज्याला आत्म-नाश करून घ्यावयाचा आहे, त्यानें ह्या तार्किकांच्या नादीं लागावें. साधकावर ढोंगाचा आरोप च करतों म्हटलें, तर तो नेव्हां च शाबित होईल. कारण, साधना पूर्ण होईपर्यंत

त्याचा प्रयत्न च चालू असणार. तोंपर्यंत त्याच्या मनोऽवस्थेंत आणि आचारांत फरक दिसून च येईल. तो प्रार्थनेंत बसला, तरी मन इकडे तिकडे जात राहील. म्हणून म्हणतात, "त्यानें प्रार्थना च करूं नये. प्रार्थनेंत ढोंग आहे." अशा तऱ्हेच्या ढोंगाचा आरोप साधकावर तर च सिद्ध होईल, जर तो लोकांना दाखविण्याकरतां प्रार्थनेची बतावणी करतो, असें सिद्ध करतां येईल. पण तसें तर तो करीत नाहीं. ढोंगाचा हेतु असल्याशिवाय ढोंग कसे सिद्ध होईल? मन आवरणे साधत नाहीं, तोंपर्यंत इंद्रियें आवरण्यांत ढोंग आहे, असा अर्थ कोणी कोणी गीतेच्या या च श्लोकांतून काढूं पाहतात. पण तो बरोबर नाहीं. "रसस् त्वस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते" अशी भाषा असती, तर कदाचित् तसा अर्थ काढतां हि आला असता. पण येथें 'रसोऽपि' म्हटलें आहे. 'अपि' शब्दाने इंद्रिये आवरण्याचें हि महत्त्व आहे असें सुचविलें आहे. पण तेवढयानें साधना पूर्ण होत नाहीं, गोडी नाहींशी झाली पाहिजे, इतका अर्थ त्यांत भरला आहे. गोडी नाहींशी झाल्याखेरीज जो इंद्रिय-निग्रह होईल तो वाटल्यास लटका म्हणतां येईल. पण तें ढोंग मात्र नव्हे. इंद्रिय-निग्रहाचा अर्थ स्थूल व सूक्ष्म असा दुहेरी आहे.

दोन्ही प्रकारचा निग्रह करून शेंवटीं तो स्थितप्रज्ञाच्या मूळ व्याख्येपर्यंत नेऊन भिडवायचा आहे.

३५. साधनेची पूर्णता परदर्शन, म्हणजे च आत्मदर्शन.

आंतील गोडी नाहींशी झाल्यावांचून सूक्ष्म अर्थानें इंद्रिय-निग्रह साधणार नाहीं. ती गोडी कशी नाहींशी व्हायची? पर-दर्शनानें, आत्म-दर्शनाने, असें उत्तर दिलें आहे. पर-तत्त्व म्हणजे सगळ्यांत पलीकडचे तत्त्व. वस्तुतः तें तत्त्व सगळयांत पलीकडचें नसून सगळयात अलीकडचें आहे. ते पर-तत्त्व नसून स्व-तत्त्व आहे. पण उलटी च भाषा प्रचलित झाली आहे. याचें कारण असें : आपण शरीरापासून म्हणजे बाह्य तत्त्वापासून मोजायला सुरवात करतो. शरीर सर्वांत बाह्य, तें सर्वांत जवळचें मानतों. त्यानंतर मन, त्याच्या पलीकडे बुद्धि आणि बुद्धीच्या हि पलीकडे आत्मा अशा उलटया मोजणीने सगळ्यांत जें जवळचें तें च सगळ्यांत दूरचें होऊन बसते. "इन्द्रियाणि पराण्याहुः, इन्द्रियेभ्यः परं मनः" इत्यादि वाक्यांत गीतेनें हि अशी च भाषा वापरलेली दिसते. पण तेथें पर शब्दाचा अर्थ श्रेष्ठ या अर्थी किंवा सूक्ष्म या अर्थी समजायचा आहे. सगळ्यांत सूक्ष्म, सगळ्यांत थोर, सगळयांत जवळ, आत्मा आहे. त्याचें दर्शन झाल्यावांचून

इंद्रिय-निग्रह पूर्ण होत नाहीं. म्हणजे पहिल्या श्लोकांत सांगितलें तेथें च पुन्हां नेऊन मोडलें.

(२)

३६. इंद्रियांचा दांडगा स्वभाव. एतद्-विषयक मनूचें वचन.

यावर सहज च कोणी म्हणेल, कीं "उत्तरोत्तर सोपें साधन सांगतो असें आश्वासन देऊन आम्हांला चांगलें च फसविलें. आधीं गूळ-खोबरें दाखवून मग बडगा दाखविला. आंतील गोडी सोडणें कांहीं सोपें नाहीं. तें कसें साधायचें?" याची च प्रक्रिया आतां येथून सांगायची आहे. पण तत्पूर्वीं आक्षेपकांनीं घेतलेला आक्षेप च भगवान् एका श्लोकानें दृढ करीत आहेत.

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥

याचा अर्थ असा–"प्रयत्नशील आणि विचारवंत पुरुषांचीं इंद्रियें सुद्धां ~~पलीकडे~~ जोर करून त्याच्या मनाला ओढून नेतात." मनूचें हि असा च सारखें एक वाक्य आहे. अनेक लोक त्याचा व गीतेच्या या श्लोकाचा अर्थ एक च करतात. "मात्रा स्वस्रा दुहित्रा वा, न विविक्तासनो भवेत् । बलवान् इन्द्रिय-ग्रामो, विद्वांसमपि कर्षति ॥"

हें मनूचे वचन आहे. "माणसानें आई, बहीण व मुलगी यांच्या संबंधानें हि सावध रहावें. कारण, इंद्रियें बलवान् असतात. आणि प्रसंगीं विद्वानाला हि तीं खेंचून नेतात" असा त्याचा भावार्थ आहे.

३७. मनूची आणि गीतेची भूमिका समान नाहीं.

पण मनूच्या या वचनाचा मेळ गीतेच्या वाक्याशीं वास्तविक बसण्यासारखा नाहीं. मनूनें सामान्य माणसाकरतां वागणुकीची सामाजिक मर्यादा सांगितली. गीतेमध्यें आध्यात्मिक दृष्टीनें विवेचन आहे. "माणसानें स्वतःवर फाजील विश्वास ठेवूं नये. त्याला इंद्रिय-निग्रह बाह्यतः सुद्धां साधेल च असें नाहीं." असा मनूचा रोख आहे. त्यानें सर्वसामान्य माणसाला आपल्या दृष्टीनें आणि तत्कालीन परिस्थितीप्रमाणें सुरक्षित असा सामाजिक नियम सांगितला. गीतेचें वाक्य साधकासाठीं असून त्यांत असा अविश्वास दाखविलेला नाहीं. तुम्हांला स्थूल किंवा बाह्य इंद्रिय-निग्रह सुद्धां साधायचा नाहीं, असें गीता साधकांविषयीं म्हणूं इच्छीत नाहीं. इंद्रियें बाह्यतः आवरून आम्ही निराहार होऊं शकूं, हें येथें गृहीत धरलें आहे. आम्ही इच्छूं तर विषयांपासून इंद्रियें आवरूं शकूं, हें गीता मान्य करते. इतकें च नव्हे, तर अवश्य

तसें करा, असें म्हणते. मनु इतकी हि अपेक्षा राखीत नाहीं. तो केवळ सामान्य माणसाला सावधगिरीचा विचार सांगून मोकळा होतो. येथें निराळी वृत्ति आहे. इंद्रियांना विषयांपासून तोडलें तरी तीं हार न खाता मनावर हल्ला करतात, हा आध्यात्मिक विचार येथें मांडलेला आहे. बाहेरच्या विषयांपासून इंद्रियें आवरलीं तरी तीं मनांत ठाणें देऊन बसतात, त्यामुळें इच्छा नसून हि मानसिक विषय-सेवन होऊं लागतें. तसें झालें म्हणजे सूक्ष्म अर्थाचा इंद्रिय-निग्रह साध्य होत नाहीं, एवढें च गीतेला म्हणायचें आहे

३८. ज्ञानी आणि प्रयत्नवान् पुरुषाच्या हि मनास इंद्रियें खेंचूं शकतात.

जो चांगला विचार-पूर्वक प्रयत्न करणारा आहे त्याचें हि असें होतें. "यततो ह्यपि, विपश्-चितः अपि" असा अपि शब्द दोन्ही ठिकाणीं घ्यायचा आहे. 'विपश्चित्' शब्दांत 'विपः' व 'चित्' असे दोन शब्द आहेत. 'विपः' हें 'विप्' शब्दाच्या द्वितीयेचें बहुवचन आहे. 'विप्' हा ज्ञानार्थक धातु आहे. तो च विप्र शब्दांत आहे. विप्र म्हणजे 'ज्ञानी'. 'विपश्-चित्' म्हणजे अनेक ज्ञानें जाणणारा, ज्ञाता. 'असा ज्ञाता हि आहे

आणि प्रयत्नवान् हि आहे, त्याला हि सूक्ष्म इंद्रिय-जय साधणें जड जातें. कारण, इंद्रियें त्याच्या हि मनाला लोभवूं पाहतात.' असें गीतेनें येथें कथन केलेलें आहे.

३७. पण ज्ञान आणि तितिक्षापूर्वक प्रयत्न ह्या च माणसाच्या दोन शक्ति.

ज्ञान आणि तितिक्षापूर्वक प्रयत्न, या च माणसापाशीं असलेल्या दोन शक्ति. तिसरी शक्ति त्याच्यापाशीं नाहीं च. माणसाला उपलब्ध असलेल्या या दोन्ही शक्ति लावल्या, तरी इंद्रियें शिरजोर होऊन मनांत ठाणें देतात असें म्हटलें, म्हणजे तो कठिण च प्रसंग झाला. यत्नवान् विपश्चित् पुरुष म्हणजे तत्त्वज्ञान आणि तितिक्षा या उभयशक्तींनीं संपन्न. दुसऱ्या अध्यायांत सुरवातीला या च पुरुषाला 'धीर' संज्ञा दिली आहे. 'धीर' शब्द दोन प्रकारें लावला जातो. 'धी' म्हणजे बुद्धि आणि धीर म्हणजे बुद्धिमान्, ज्ञानी. पण नुसत्या ज्ञानानें साधना पुरी होत नाहीं. ज्ञान आहे आणि सहन करण्याची शक्ति तितिक्षा नाहीं, तरी माणूस टिकणार नाहीं. माणसाचे अनन्वित हाल करण्यांत आले, तर ते तो केवळ ज्ञानबलानें च शेवटपर्यंत सहन करूं शकेल, असें सांगणें कठिण आहे. एका वैज्ञानिकाची गोष्ट प्रसिद्ध आहे.

पृथ्वी फिरते' असें म्हणण्याबद्दल त्याचा भयंकर छळ, केला गेला, तेव्हां तो म्हणाला– "आणा, तुम्ही म्हणाल त्यावर सही करून देतों." पृथ्वी फिरत नाहीं, अशा अर्थाच्या मजकुरावर त्याची सही मागत होते. हाल सोसवेनात म्हणून तो तयार झाला बापडा. पण प्रत्यक्ष सही करण्याची वेळ आली, तेव्हां म्हणाला–"मी काय करूं. मी नाहीं म्हटलें तरी ती फिरते, फिरते आणि फिरते च" भावार्थ असा, कीं ज्ञानाच्या जोडीला तितिक्षा हि पाहिजे. शहाणपणाबरोबर रग पाहिजे. धीर शब्दाच्या दुसऱ्या अर्थांत ती येते. या अर्थासाठीं धीर शब्द 'धृ' धातूवरून लावायचा. धीर म्हणजे धृतिमान्, धैर्यवान्, तितिक्षावान्. गीतेंत हा शब्द या दोन अर्थांनीं मिळून योजलेला आहे.

४०. त्या हि अपुऱ्या म्हटल्या म्हणजे काय करायचें, हा प्रश्न उभा होतो.

असा तत्त्वज्ञान-तितिक्षा-संपन्न धीर पुरुष च शीतोष्णादि द्वंद्वें सहन करण्यास समर्थ ठरून मोक्ष लाभास योग्य होतो, असें भगवंतांनीं दुसऱ्या अध्यायाच्या आरंभीं म्हटलें आहे. पण या दोन्ही शक्ति असून हि इंद्रियें मनाला भुरळ पाडतात, असें स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांत भगवान् सांगून राहिले आहेत. यत्नवान् विनिश्चित् पुरुषाला

हि इंद्रियें वश होत नाहींत. त्याच्यावर हि तीं मात करतात असें म्हटलें, म्हणजे आशेला जणूं जागा च नाहींशी झाली. निराशा-वाद च आला. म्हणजे इंद्रिय-निग्रहाचा अर्थ तुम्हीं फार च कठिण करून ठेवलात, हा आक्षेप-काचा आक्षेप गीतेनें चांगला च पक्का केला. आतां यांतून मार्ग कसा काढायचा, तें च पुढील श्लोकांत सांगणार आहेत.

व्याख्यान ५ वें

(१)

४१. मनु आणि गीता ह्यांच्या वचनांचें अधिक विवरण.

काल मनूच्या वाक्यांतला व गीतेच्या वाक्यांतला फरक पाहिला होता. आज तो अधिक स्पष्ट झालेला बरा. मनुष्याची बुद्धि व इंद्रियें यांचे दरम्यान मन आहे. त्यामुळे जो इंद्रियांवर ताबा मिळवूं इच्छितो, तो मनावर हि ताबा मिळवूं इच्छितो. पण मनावर ताबा सुखासुखीं मिळत नाहीं. म्हणून गीता असें सुचविते, कीं अगोदर इंद्रियें ताब्यांत घ्यावीं. अर्थात् तेवढयानें मन वश होतें च असें नाहीं. उलट इंद्रियें विषयांना पारखीं झालीं, कीं तीं मनावर हल्ला चढवितात. साधकाला याची जाणीव असते. तो स्वतःला मनापासून अलग करतो. तो ओळखतो, कीं मनावर स्वारी होत आहे. तो मनाच्या अधीन होत नाहीं. त्याच्याशीं सहकार्य हि करीत नाहीं. गीतेच्या भाषेंत हें सुचविलें आहे. "हरन्ति प्रसभं मनः" इंद्रियें शिरजोर होऊन त्याच्या मनाला ओढून नेतात, असें म्हटलें आहे. त्याला च ओढून नेतात असें नाहीं म्हटलें. साधकाचें मन

इंद्रियांच्याबरोबर खेंचलें जातें. साधक नाहीं खेंचला जात. मनूनें मात्र असें नाहीं म्हटलें. तो म्हणतो, "हीं दांडगीं इंद्रियें विद्वानाला हि ओढतात. त्याच्या मनाला च नव्हे, तर खुद्द त्याला च खेंचून नेतात." "विद्वांसमपि कर्षति". इंद्रियें आवरलीं असतां हि तीं मनावर आक्रमण करतात. त्यांचें आक्रमण मनावर होऊं नये, याचा उपाय करायला पाहिजे. पण प्रयत्नवान् अशा विद्वानाला हि तें जड जातें. म्हणजे साधकाची मधली अवस्था धडपडीची असते. मन विषयांकडे धांव घेतें. साधक त्याच्याशीं सहकार्य करीत नाहीं. पण मनानें तिकडे जाऊं च नये अशी स्थिति त्याला प्राप्त करून घ्यावयाची असते. आणि त्याचें तत्त्वज्ञान आणि तीव्र प्रयत्न हि या कामीं उणा पडतो. तेव्हां काय करावें, असा प्रश्न येतो. त्याचें च उत्तर पुढील श्लोकांत दिलें आहे.

४२. युक्तिपूर्वक होईल तितका इंद्रिय-निग्रह साधून बळ अपुरें पडेल तेथें भक्तीचें आवाहन करा.

'तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः'

युक्तः सन् तानि सर्वाणि संयम्य मत्-परः आसीत, असा याचा अन्वय करावा. युक्तिपूर्वक सर्व इंद्रियांचा संयम करून ईश्वर-परायण होऊन रहावें. ज्ञान व

तितिक्षा याच्या जोरावर इंद्रियें वश करून घेतलीं च पाहि-जेत. अवश्य तेव्हां निग्रह व जरूर तेव्हां संयम करण्याची युक्ति साधली च पाहिजे. याप्रमाणें आधीं युक्तिपूर्वक इंद्रियें काबूंत आणून घ्या, असें म्हणणें. निग्रह व संयम या दोहोंचा संग्राहक असा एक च शब्द 'निरोध' हा आहे. ज्ञान व तितिक्षा यांच्या बळानें ही निरोध-शक्ति मिळवा, असें गीता सांगते. पण अशा तऱ्हेनें मोठ्या युक्तीनें इंद्रिय-निरोध केला, तरी मनावर ताबा मिळेपर्यंत निरोध पुरा होत नाहीं. मनो-निरोधाकरतां मनुष्याचें बळ अपुरें पडतें. येथें भक्तीला सुरवात होते.

४३. तेथें च भक्तीची गरज.

मनुष्याची पुरुषार्थ-शक्ति जेथें कुंठित होते, तुटून पडते, तेथें भक्तीची गरज उत्पन्न होते. परिपूर्ण प्रयत्न केल्यावांचून भक्तीला अवकाश नाहीं. ईश्वरानें आपल्याला जी शक्ति देऊन ठेवलेली आहे, ती पूर्णपणें वापरण्यांत च नम्रता आणि आस्तिकता आहे. आपल्या ठिकाणीं जी शक्ति वसत आहे, ती 'वासुदेव' शक्ति आहे. ती ईश्वराची च शक्ति आहे, त्यानें ती आधीं च दिलेली आहे. कांहीं शक्ति त्यानें देऊन ठेवली आहे. कांहीं राखून ठेवली आहे. ही जी देव-दत्तशक्ति आहे, तिला

आपण स्व-शक्ति समजतों, ती चूक आहे. वस्तुतः ती ईश्वराची च शक्ति आहे. उलट पक्षीं ईश्वरानें जी शक्ति राखून ठेवलेली आहे ती हि आपली च आहे. असलेली शक्ति पूर्णपणे वापरल्यानंतर च त्या शक्तीची मागणी करण्याचा अधिकार प्राप्त होतो.

४४. लाभलेली शक्ति परिपूर्ण वापरणें हा च ईश्वरापाशीं अधिक शक्ति मागण्याचा अधिकार.

आपल्याला लाभलेली शक्ति जर आपण पुरी वापरली नाही, तर शिल्लक ठेवलेली शक्ति ईश्वरानें आपल्याला द्यावी तरी कशी? बापानें मुलाला व्यापारासाठीं दिलेलें दहा हजारांचें भांडवल त्यानें वापरलें च नाहीं, तर बाप त्याला लाखाचें भांडवल कसें देईल? तें भांडवल जर त्यानें उत्तम प्रकारे वापरून दाखविलें, तर बाप म्हणेल— "उरलेले सारें तुझें च आहे." आपण व ईश्वर यांचे मधला संबंध असा च आहे. तो त्याच्याजवळ असलेली सगळी च शक्ति आपल्याला देऊन टाकण्यास तयार आहे. तशी गरज मात्र सिद्ध झाली पाहिजे. एखाद्यानें मिळत गेलेली शक्ति वापरतां वापरतां असें सिद्ध केलें कीं आतां मला ईश्वराची सर्व च शक्ति पाहिजे, तर ईश्वराला आनंद च होईल. तो म्हणेल "मला हवा होता तसा

प्रयोगी भक्त भेटलास तूं." पण ईश्वराच्या सर्व शक्तीची गरज पडेल असें कार्य च कधीं जगांत उत्पन्न झालें नाहीं. म्हणून माणूस जेवढ्या शक्तीची गरज सिद्ध करील, तेवढी शक्ति त्याला ईश्वराकडून बिनदिक्कत मिळून जाते. माणसाला केव्हां हि निराश होण्याची किंवा हार मानण्याची गरज नाहीं. त्याने त्याच्याजवळ असलेली सगळी शक्ति वापरावी, म्हणजे त्याला ज्यास्त शक्ति खात्रीने मिळते च. स्वतःची शक्ति पूर्णपणें वापरल्यावांचून देवाजवळ मदत मागितली, तर ती त्यानें कां करावी? देवाला कांहीं स्वतःची कर्तबगारी दाखवून स्वतःचें यश वाढवायचें नाहीं. त्याच्या यशांत भर पडणें शक्य तरी आहे का? त्याचें यश पूर्ण च आहे. त्याला तुमचें च वैभव व यश वाढवायचें आहे. तुम्ही आपली सारी शक्ति लावून प्रयत्न करा. तुम्ही थकलां, म्हणजे मग देवाचा धांवा करा. तो तुम्हांला आणखी बळ देईल.

४५. त्यासाठीं गजेंद्रमोक्षाचा सुधारलेला दृष्टान्त.

गजेंद्रमोक्षाचें उदाहरण देतांना भक्तिमा-र्गांत असें सुचविण्याची रीत आहे कीं अगोदर गजेंद्रानें स्वतःच्या शक्तीनें जय मिळविण्याचा प्रयत्न केला, म्हणून देव त्याच्या मदतीला आला नाहीं. त्याला स्वतःच्या शक्तीचा

अहंकार होता. गजेंद्राला स्वतःच्या शक्तीचा अहंकार असेल, तर देवानें त्याचा गर्वपरिहार झाल्यानंतर च त्याला मदत केली, हें ठीक च झालें. पण समजा एक असा गजेंद्र आहे की ज्याला स्वतःच्या शक्तीचा अहंकार नाहीं, पण आपलें बळ वापरून न पाहता च तो देवाचें साह्य मागतो, तर त्यांत त्याचा स्वतःची शक्ति न वापरण्याचा हट्ट हा अहंकार च आहे. त्यानें स्वतःपाशीं असलेलें बळ कां वापरू नये ? तें बळ त्याचें स्वतःचें थोडें च आहे ? तें हि तर देवाचें च बळ आहे. आपलें बळ हि देवाचें च आहे, अशा भावनेनें स्वशक्ति वापरण्यांत अहंकार नसतो. उलट आपल्याजवळ असलेलें बळ न वापरण्यांत अहंकार, आळस आणि अश्रद्धा आहे. जी शक्ति तुझी नाहीं ती तूं राखून ठेवतोस व देवाचें साह्य मागतोस. तुझ्यांत असलेली देवाची शक्ति निरहंकार-पणें पुरी पुरी वापर व मग ज्यास्त शक्तीचें आवाहन कर. असलेली शक्ति पूर्ण वापरली, कीं नसलेली शक्ति देव देतो च.

४६. ईश्वर-शरणतेंत पराधीनता नाहीं.

पण यांत हि शेवटीं ईश्वरावर च विसंबून रहावें लागतें. म्हणून हें गाडें एकंदरींत पराधीन च झालें, असें

कोणाला वाटेल. पण तें बरोबर नाहीं. कारण, तसें म्हणायचें तर आपली शक्ति खुंटली, तेव्हां च पराधीनता आली. पण ईश्वराच्या शक्तीचें आवाहन करण्यांत खरोखर पराधीनता नाहीं. ईश्वर कोणी परका मानला तर ती पराधीनता होईल. पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं. कोटाच्या खिशाला दोन कप्पे केले आणि दोन्ही कप्प्यात पैसे भरून ठेवले. वरच्या कप्प्यांतलें पैसे संपले, कीं आंतल्या कप्प्यांतले काढले. दोन्ही कप्पे आपल्या च खिशाचे! किंवा कांहीं पैसे तुमचे तुमच्या ट्रंकेत आहेत आणि कांहीं बँकेत ठेवलेले आहेत, तसें च हें समजावें. ईश्वर व आपण एका च चैतन्याचीं रूपें आहोंत. आपण अंश-मात्र आहोंत. ईश्वर त्या चैतन्याचें पूर्ण रूप आहे. तरी पण चैतन्य एक च. म्हणून त्याची शक्ति, ती आपली शक्ति. त्यामुळें ईश्वराजवळून शक्ति मागण्यात व मिळविण्यांत पराधीनता नाहीं.

(२)

४७. स्थूल सांसारिक कार्यें ईश्वराच्या मदतीचें विषय नव्हेत.

मनो-निरोधाच्या आपल्या प्रयत्नाची शिकस्त झाल्यावर भक्तीची जागा आहे. तेव्हां च तिची गरज हि

उत्पन्न होते, हें आपण पाहिलें. आपला प्रयत्न थकल्यावर आपल्याला मदतीची तळमळ लागते. तेव्हां त्या तळमळींतून भक्तीचा जन्म होतो. त्यापूर्वी तळमळ नसते. त्यामुळें भक्ति नसते. श्रद्धा असू शकते. आपली शक्ति वापरून इंद्रियें वश करून घ्यावींत. विषयांना पारखीं झालेलीं इंद्रियें जेव्हां मनावर चाल करून येतील, तेव्हां त्या सूक्ष्म आक्रमणाच्या प्रतिकारासाठीं ईश्वराची मदत मागावी. अशा सूक्ष्म व पवित्र कार्यांत च ईश्वराची मदत मागणे ही आस्तिकता आहे. लोकांत सामान्य व्यावहारिक कार्यांकरतां देवाची मदत मागण्याची रीत पडली आहे. आपण अशांना आस्तिक मानतों. वास्तविक ती आस्तिकता नव्हे. परीक्षा पास होण्याला ईश्वराची मदत मागणें ही कसली आस्तिकता ? हा बावळटपणा आहे. पुरुषार्थ-हीनता आहे. शेतांत पीक चांगलें आलें नाहीं, मागा ईश्वराची मदत ! जणू त्यानें हे सगळे प्रश्न सोडविण्याची शक्ति आम्हांला दिलेली च नाहीं ! हें ईश्वराच्या मदतीचें विषय च नाहींत. सकाम भावनेनें बाह्य कार्यांत ईश्वराची मदत मागणें शोभणारें नाहीं.

४८ ईश्वरापाशीं मागणें—मागण्याची योग्य रीत.

आम्हांला युद्धांत जय दे, म्हणून दोन्ही पक्ष देवाची प्रार्थना करतात. ईश्वर बिचारा आपली इच्छा

राखून आहे. दोघांना हि जय देणें त्याला शक्य नसतें. पण मी त्याला आपल्या इच्छेचा बंदा मानतों. त्यानें माझ्या इच्छेप्रमाणे आपली दैवीशक्ति वापरावी, अशी माझी अपेक्षा असते. त्याच्या इच्छेला अनुकूल आपली इच्छा बनविणे ही आस्तिकता आहे. पण मी उलट च करतों. माझा जय झाला पाहिजे, ही माझी इच्छा मी ठरवून च टाकली. फक्त यश त्याला मागतों. माझा पक्ष न्यायाचा असला, तर माझा जय होऊं दे, नाहीं तर मला अपयश येऊं दे, म्हणजे माझी बुद्धि तरी शुद्ध होईल, अशी प्रार्थना करायला पाहिजे वास्तविक. एक भारती आख्यायिका आहे. आंधळ्या धृतराष्ट्राच्या सहानुभूतीने गांधारीने डोळ्याला पट्टी बांधून ठेवली होती. तिचा मुलगा दुर्योधन युद्धाला निघण्यापूर्वी तिला नमस्कार करण्यास आला, तेव्हां तिने आशीर्वाद दिला, कीं तूं सन्मार्गानें जात असशील, तर तुला यश येवो! हा च खरा आशीर्वाद आहे. देवा, माझी हरवलेली वस्तु मला मिळूं दे, अशी प्रार्थना कशाला करायची? वस्तु मिळो वा न मिळो, माझी शांति न ढळो, अशी प्रार्थना करावी. मुलगा आजारी झाला असतां, 'माझा मुलगा न मरो' ही काय प्रार्थना झाली? मनुष्य केव्हां तरी मरणार, हें

ठरलेलें च आहे. आतां न मरो अशी मागणी करायची असल्यास अमुक वेळीं मरायला हरकत नाही, असें तरी ठरवा. आतां न मरो, २८ तारखेला मरो, अशी देवा जवळ निश्चित मागणी करा. पण अशी मागणी कोण करणार ? म्हणून मुलगा मरायचा असला तर मरूं दे, पण मरतांना त्याला मानसिक व्याकुळता न होवो, अशी मागणी मागा.

४९. मला काय योग्य, तें ईश्वराला च कळतें. म्हणून सकाम प्रार्थना नको.

आधीं आपलें तें योग्य, असें ठरवून च टाकतां आणि मग देवाजवळ मदत मागतां. याचा अर्थ असा, कीं देवाला तुम्ही आपल्या बुद्धीचा गुलाम करूं पाहतां. उपनिषदांत एक गोष्ट आहे. एकाला देव प्रसन्न झाला. त्याला देवानें म्हटलें, "वर माग" तो म्हणाला, "देवा, मला त्यांतलें काय कळतें ? मला काय योग्य आहे, याचें हि ज्ञान कोठें आहे ? तुला च सारें कळतें. मला जें योग्य असेल, तें तूं च दे." तो भक्त कसोटीला उतरला. ती च खरी परीक्षेची वेळ होती. त्या वेळीं त्यानें स्वतः निर्णय करून तो देवावर लादण्याचा प्रयत्न नाहीं केला. माझ्या अकलेप्रमाणें देव वागायला तयार होत नाहीं,

यांत च माझें कल्याण आहे. तो माझ्या अकलेप्रमाणें वागायला तयार झाला, म्हणजे त्याला माझें अकल्याण करून मला शहाणपण शिकवायचें आहे, असें च नक्की समजावें. आम्ही आपल्या बुद्धीला प्रमाण समजतों व त्या बुद्धीच्या निर्णयाप्रमाणे देवानें वागावें अशी अपेक्षा करतों, म्हणजे परमेश्वराला आमच्या बुद्धीप्रमाणें वागणारा नोकर समजतों. शक्ति-शाली खरा, पण नोकर च. निर्णयाचा, विचाराचा हक्क त्याला नाहीं. आम्ही विचार करणारे, निर्णय घेणारे. आम्ही 'विधिमंडळ' आणि तो फक्त अंमलबजावणी-खात्याचा अधिकारी. एखाद्या उपकरणाप्रमाणे देवाला वापरूं पाहणें जडतेचें लक्षण आहे. अहंकाराचें तर आहे च. यांत देवाचा उपमर्द आहे, नास्तिकपणा आहे. असा जड़तेचा भाग सर्व च धर्मांत भक्तीच्या नांवावर आला आहे. सकाम कर्मांत देवाची मदत मागणें भक्तीचें लक्षण नाहीं. म्हणून गीतेनें ठिकठिकाणीं सकामतेवर प्रहार केला आहे. गीतेचा जणूं सकामतेशीं उभा दावा च आहे.

५०. सकाम भक्तीला हि सशर्त मान्यता.

पण गीतेनें दयाळू बुद्धीनें क्वचित् असें हि म्हटलें आहे, कीं सकामतेनें जरी भक्त मला शरण आला, तरी मी त्याला फळ देतों. तेवढ्या पुरती मी त्याची कामना

वापरल्यानंतर आणि वापरीत असतांना ईश्वर-परायण होऊन रहावें. याप्रमाणें या तीन श्लोकांत इंद्रिय-जयाची परिपूर्ण व्याख्या व साधना सांगितली आहे. इंद्रियांचा निग्रह व संयम करून कामना-मुक्ति साधणें ही इंद्रिय-जयाची परिपूर्ण व्याख्या आहे. याची तिहेरी साधना तीन विशेषणांनीं दर्शविली. यतन्, विपश्चित्, मत्पर या तीन विशेषणांची बेरीज केली, म्हणजे गीतेचा स्थित-प्रज्ञ झाला. याप्रमाणे इंद्रिय-निरोधाचें विज्ञान सांगणारें या तीन श्लोकांचें त्रिक येथें संपलें.

५२. ईश्वर-परायणता हें स्वतंत्र ध्येय आहे.

पण येथील भाषेचा जो अर्थ आतांपर्यंत आपण केला त्याहून खोल अर्थ सांगणारी ती भाषा आहे. इंद्रिय-निरोधाच्या कामीं माणसाच्या दोन्ही शक्ति अपुऱ्या पडतात; म्हणून तो पूर्ण करण्याकरतां साधकानें ईश्वर-परायण व्हावें इतकें च येथें म्हटलेलें नाहीं, तर युक्ति-पूर्वक इंद्रिय-निग्रह शक्य तितका साधून ईश्वर-परायण होऊन रहावें, अशी येथें भाषा आहे. म्हणजे ईश्वर-परायणता हें स्वतंत्र ध्येय आहे, असा येथील भाषेचा खोल अर्थ आहे. आणि हा च अर्थ शास्त्रीय दृष्टीनें बरोबर हि आहे. तो कसा तें आतां पहायला पाहिजे.

५३. ध्येय विधायक पाहिजे.

इंद्रियांचें मनावर आक्रमण झालें, म्हणजे मनांतला दोष काढून टाकण्याच्या प्रयत्नाला साधक लागतो. पण मनातला हा विकार काढून टाकला पाहिजे, काढून टाकला पाहिजे, काढून टाकला पाहिजे, असें सारखें चिंतन करतां करतां तो विकार मनांतून निघून जाण्याऐवजीं आणखी पक्का होतो. कारण, मनाला त्याचें च चिंतन घडतें. याला विरोधी भक्ति म्हणतात. दुर्जनतेचें, प्रतिकारासाठीं कां होईना, चिंतन करीत राहिलें तर चित्तांत दुर्जनता उत्पन्न होते. विरोधी चिंतनानें विकाराचा निरास होण्याऐवजीं तो उलट खोल रुजतो. विरोधी चिंतनानें कंस कृष्ण-मय झाला होता, असें भागवत सांगतें. केवळ निषेधक साधनेनें मनुष्य विकारांत पडतो असा अनुभव आहे. मनांतून विषयाची गोडी काढून टाकावी, असें निषेधक साध्य समोर ठेवल्यास निषेधक साधन प्राप्त होईल. म्हणून डोळ्यापुढें कांहीं तरी विधायक ध्येय आणि त्याला अनुरूप अशी विधायक साधना पाहिजे. ब्रह्म-प्राप्तीची तळमळ हें तें विधायक ध्येय होय.

५४. ब्रह्मचर्य म्हणजे च ईश्वर-परायणता हें असें विधायक ध्येय आहे.

ब्रह्माशीं तन्मय होण्याचा म्हणजे ईश्वर-परायण होण्याचा प्रयत्न करणें ही विधायक साधना होय. याला च

ब्रह्मचर्य म्हणतात. वृत्तीचें ब्रह्माशीं किंवा ईश्वराशीं तादात्म्य झालें पाहिजे. ब्रह्मचर्य म्हणजे केवळ इंद्रिय-निग्रह नव्हे. इंद्रिय-निग्रह हें कांहीं स्वतंत्र किंवा अंतिम साध्य नाहीं. प्रज्ञा स्थिर करणें हें उद्दिष्ट आहे. इंद्रिय-निग्रह हें प्रज्ञा स्थिर करण्याचें साधन आहे. पण प्रज्ञा स्थिर करायची म्हणजे कोठें स्थिर करायची ? सगळीकडून काढून घेतल्यानंतर ती स्थिर कोठें करायची ? तिला स्थिर व्हायला स्थान पाहिजे ना ? याचें उत्तर, ती ईश्वरांत स्थिर करावी हें आहे. इंद्रिय-निग्रह साधण्यासाठीं मत्परायण हो, कामना-निवृत्तीसाठीं मत्परायण हो, असें येथें म्हटलें नाहीं. हा निषेधक अर्थ झाला. हा पूर्ण अर्थ नाहीं. इंद्रिय-निग्रह करून मत्परायण हो, असा विधायक अर्थ या वाक्यांत आहे. कामना बाहेरून निवृत्त व्हायच्या म्हणजे त्यांना रहायला जागा कोणती ? आत्मा ही च ती जागा. तो च आत्मा येथें मत्परायण शब्दांत सुचविला आहे. कामनेचें आलंबन काढून टाकलें, तर मन निरालंब व रिकामें होईल. तसें तें फार वेळ राहणार नाहीं. म्हणून त्याला ईश्वराचा आधार देऊन तें ईश्वर-चिंतनानें भरून टाकायचें. तें ईश्वर-चिंतनांत मग्न झालें, म्हणजे त्यावर इंद्रियांचें आक्रमण होण्याचा प्रश्न च नाहीं.

५५. ईश्वर-भक्ति ईश्वर-भक्तीसाठीं च आहे.

इंद्रिय-निरोधाच्या पूर्णतेकरतां ईश्वर-भक्तीचें साह्य घेणें योग्य आहे, असें आधीं सांगितलें. पण तें हि कथन पूर्ण नाहीं. कारण ईश्वर-भक्ति हें कशाचें हि साधन नसून तें च स्वयंभू साध्य आहे, असें मागून लक्षांत आलें. ईश्वर-भक्ति कोणत्या हि अवान्तर उद्देशासाठीं नाहीं. ईश्वर-भक्ति ईश्वर-भक्तीसाठीं च आहे. हल्लीं आपण कलेसाठीं कला, विद्येसाठीं विद्या, ज्ञानासाठीं ज्ञान, अशी भाषा ऐकतों. पण ही भाषा टिकण्यासारखी नाहीं. सांख्यांनीं याविषयींचा निकाल केव्हां च लावून टाकला आहे. जड वस्तु ही स्वतःकरतां असूं च शकत नाहीं. प्रकृति ही प्रकृतीकरतां नाहीं. प्रकृति पुरुषाकरतां आहे. कला ही आत्म्यासाठीं आहे. विद्या व ज्ञान माझ्यासाठीं आहे. जडासाठीं जड ही भाषा च चुकीची आहे. पण ही भाषा इतर सर्व बाबतींत लटकी पडत असली, तरी ईश्वर-भक्तीच्या बाबतींत ती टिकते. ईश्वर-भक्तीसाठीं च ईश्वर-भक्ति ही भाषा लटकी नाहीं. कारण, ईश्वर ही जड वस्तु नाहीं. बाह्य वस्तु नाहीं. तें माझें च परिशुद्ध रूप आहे. ईश्वर-भक्ति हें च ध्येय आणि बाकीच्या सर्व कामना आणि साधना तदर्थ, असें असावयास पाहिजे.

५६. भक्ताची भूमिका निसर्गोपचार-वेत्त्याप्रमाणें.

रोग झाला आहे. त्याच्या दुरुस्तीसाठीं उपाय चालू आहे. रोग कशाला बरा व्हायला पाहिजे ? रोग बरा करणे हें कांहीं स्वतंत्र ध्येय नव्हे. ध्येय आत्म-कल्याण आहे. आत्म-कल्याणाकरतां रोग बरा होणें आवश्यक असेल, तर तो बरा होणें इष्ट आहे. रोग बरा न होणें आवश्यक असेल, तर तो बरा न होणें इष्ट ठरेल. एकदां एका शास्त्रज्ञाशीं बोलणें झाले. तो निसर्गोपचार-पद्धतीचा पुरस्कर्ता होता. त्याला विचारलें, तुमच्या शास्त्राप्रमाणें सगळे रोगी बरे होतात असें आहे का ? तो म्हणाला, आमच्या शास्त्राप्रमाणे सगळे रोगी नाहीं बरे होत, सगळे रोग बरे होतात. त्याची भाषा नेमकी होती. त्याच्या पद्धतींत मरण्यालायक रोगी मरतात. पण शांतिपूर्वक मरतात. बरे होण्यालायक रोगी बरे होतात. ते हि शांति-पूर्वक बरे होतात. तसें च येथें आहे. भक्ताची भूमिका या निसर्गोपचार-वेत्त्याप्रमाणें असते. तो म्हणतो, 'ईश्वराच्या योजनेप्रमाणें माझ्या आत्मोन्नतीसाठीं रोग बरा होणें इष्ट असेल, तर होवो. त्या च योजनेप्रमाणें आत्मोन्नतीसाठीं तो बरा न होणें इष्ट असेल, तर तो बरा न होवो.' तो अतांतर सर्व निर्णयाचें काम देवावर सोंपवून मोकळा होतो. त्याच्या बुद्धीचा एक च निर्णय झालेला आहे. मला

आत्मोन्नति इष्ट आहे, ईश्वरभक्ति इष्ट आहे, एवढें च तो जाणतो. बाकी तो कांहीं जाणत नाहीं. तो सर्व बाह्य कार्य ईश्वर-भक्तीच्या लब्धीसाठीं करतो. कोणत्या हि बाह्य कार्यासाठीं ईश्वर-भक्तीला एक्स्प्लॉइट करूं पहात नाहीं, लुबाडूं पहात नाहीं.

(२)

५७. अनन्यता सकामतेला हि बचावते.

पण मग गौण म्हणून कां होईना, आणि अनन्यतेच्या शर्तीवर कां होईना, गीतेनें सकाम भक्तीला जागा दिली ती कां, असें येथें सहज विचारलें जाईल. उत्तर असें, कीं कामनेच्या पूर्तीकरतां हि जर एखाद्यानें अवांतर सर्व आधार सोडून ईश्वराची अनन्यतेनें कांस धरली, तर त्यानें हि उत्तम निश्चय केला, असें होतें. इतर सारे आधार सोडणें व ईश्वरावर च आधार ठेवणें, हा निश्चय कांहीं लहान-सहान नाहीं. म्हणून सकामता गौण असली तरी हा निश्चय च आत्मोन्नतीला साधक होतो. पुढें नवव्या अध्यायांत तर या हि पुढें मजल मारून सांगितलें आहे, कीं असा अनन्यभावानें मला भजणारा अत्यंत दुराचारी असला, तरी लौकर च त्याची भावना शुद्ध होते. "क्षिप्रं भवति धर्मात्मा" तो लौकर च

धर्मात्मा होतो. हें अनन्यतेचें सामर्थ्य आहे. रोग झाला. तो बरा व्हावा अशी तळमळ आहे. पण सारा भार देवावर च दिला टाकून. डाक्टर नको, फाक्टर नको. खाणें हि सोडून दिलें. 'देवा मला बरा कर रे,' म्हणून अनन्यतेनें त्याचा च धांवा केला. ईश्वर त्याची श्रद्धा पाहून त्याला बरा हि करील, किंवा त्याला प्रत्यक्ष दर्शन देऊन आपल्या जवळ हि घेऊन जाईल. दुसऱ्या पक्षीं लोकांना दिसायला त्याची कामना पूर्ण झाली नाहीं असें दिसेल. पण देवावरील अनन्य श्रद्धेमुळें भक्ताला आपलें अत्यंत कल्याण झालें, असें च अनुभवाला येईल.

५८. सुदामदेवाचा दृष्टान्त.

या बाबतींत सुदामदेवाचें उदाहरण उत्तम आहे. दारिद्र्यानें अतिशय गांजल्यामुळे बायकोनें त्याला श्रीकृष्णाकडे पाठविलें. श्रीकृष्णानें त्याला कांहीं न देतां परत पाठविलें. स्वतः त्याला निरोप द्यायला लांबवर चालत आले. जातांना पोह्याची पुरचुंडी घेऊन गेला होता, ती हि गमावून रिकामा च परत चालला. पण मनांत आनंद आहे. "बायकोनें मला सकामतेनें देवाकडे पाठविलें. पण हा माधव किती दयाळू आहे, त्यानें माझी भलती च कामना पूर्ण केली नाहीं." असें म्हणून आपली भक्ति

दृढ करीत करीत तो गांवीं परत जातो. तर तें सारें गांव सोन्याचें झालेलें! म्हणतो, "देवाची ही केवढी कृपा, कीं त्यानें सारें गांव च सोन्याचें करून टाकलें. हें माझ्या तुच्छ सुखोपभोगासाठीं थोडें च आहे? देवानें दिलेलें आतां जनतेच्या सेवेसाठीं च वापरूं." देवानें दिलें तरी त्याची कृपा. न दिलें तरी त्याची कृपा च. या अनन्यतेच्या भावनेत भक्ताची थोरवी सांठविलेली आहे.

५९. भक्ताला सर्व गोष्टींत देवाची कृपा च दिसते.

एकनाथाला देवानें मनाजोगती बायको दिली. त्याला वाटलें, "देवाची केवढी कृपा आहे आपल्यावर! आपण हिच्या मदतीनें शीघ्र ईश्वर गांठू." तुकारामाला अनुकूल स्त्री लाभली नाहीं. तो म्हणे, "माझ्यावर ईश्वराची केवढी कृपा, कीं त्यानें मला अनुकूल स्त्री दिली नाहीं. नाहींतर मी संसारांत खचित च आसक्त झालों असतों." बायको मनासारखी मिळाली, तरी कृपा. मनाच्या विरुद्ध वागणारी मिळाली, तरी कृपा. मुळीं मिळाली च नाहीं, तरी कृपा. आणि मिळून मेली, तरी कृपा च. "बाईल मेली मुक्त झाली, देवें माया सोडविली। विठो तुझें माझें राज्य." "देवा, तुझ्यामाझ्यामध्यें पडदा होता, तो गेला आतां. दोघांचें एकछत्री राज्य झालें." अशा रीतीनें

भक्ताला सर्व गोष्टींत देवाची कृपा च दिसते. अनन्य भक्ताच्या भूमिकेची ही च थोरवी आहे.

६०. अनन्य भक्ताची सकामता म्हणजे व्यापक सद्भावना च होय : एक लौकिक दृष्टान्त.

कामना-पूर्वक पण अनन्यतेनें केलेल्या ईश्वर-भक्तींत उद्देश गौण असला अथवा दिसला, तरी अनन्यतेमुळें देवाच्या कृपेने चित्ताची शुद्धि होते; किंवा निराळ्या भाषेंत, सकामना लोपून निष्कामता लाभते; किंवा आणखी निराळ्या भाषेंत, सकामता च निष्काम बनते. किंबहुना अनन्यतेशीं जोडलेली सकामता ही, सूक्ष्म पाहिलें तर, संकुचित सकामता नसते. पण व्यापक सद्भावना च असते. यासाठीं आपण मोठीं उदाहरणें सोडून, लहानसें लौकिक उदाहरण घेऊं. समजा, एका बाईची ईश्वरावर अनन्य भक्ति आहे. तिची नथ हरवली आहे. आणि ती सांपडावी अशी तिची इच्छा आहे, असें हि कल्पून घ्या. ती काय म्हणते, "देवा, माझी नथ सांपडूं दे. मी तुझ्या भक्तींत कोठें च उणीव राखली नाहीं. मग कां माझी नथ हरवली ! मग कां कुणाला ती घेण्याची इच्छा हि झाली ! आतां मी ती शोधून काढण्यासाठीं कांहीं च खटपट करणार नाहीं. पोलिसांना कळविणार नाहीं. कोणावर मनांतून हि

शंका घेणार नाहीं. ज्यानें नेली असेल त्याला तू सद्भावना देशील तर तो ती परत आणून देईल. तसें झाल्यास मी खडीसाखर वाटीन. ज्यानें नेली असेल त्याला त्यांतली अर्धी खडीसाखर देईन. त्याच्याविषयीं उणा भाव मनांत आणणार नाहीं. आणि मी तुझ्या भक्तीला जोरानें लागेन. जर त्याला तशी बुद्धि तू देणार नाहींस, तर त्याच्यावर मी रागावणार नाहीं. तुझ्यावर मी रागावेन; आणि रागानें पूर्वींपेक्षां हि तीव्र भक्ति करायला लागेन. जा, तुला करायचें असेल तें तू कर" अनन्य भक्ति आणि सकामता या दोन्ही जेव्हां एकत्र कल्पिल्या जातात, तेव्हां त्याचा इतका खोल अर्थ असतो. या कल्पित बाईची नथेविषयींची ही कामना म्हणजे खरोखर काय आहे? जगांत चोरीची प्रेरणा नसावी, जगाची वासना शुद्ध रहावी, असा च अर्थ त्या कामनेचा नाहीं का? इतकें असल्यावर ईश्वर तिला हरवलेली नथ सांपडवून देईल अथवा न देईल. ही ईश्वराच्या मर्जीची गोष्ट आहे. त्याच्या शास्त्राप्रमाणें जें योग्य असेल तें तो करील. त्याचें शास्त्र ठरलेलें आहे, पण तें आपणांला माहीत नाहीं. आपणांला तें अवगत होईल तर आपण च ईश्वर कां न होऊं? त्याचें शास्त्र कांहीं असो. त्या बाईला उभयपक्षीं भक्ति च करावयाची आहे.

अनन्य-भक्ति आणि सकामना यांच्या बेरजेंतून काय निष्पन्न होतें, तें या उदाहरणावरून लक्षांत येईल.

(३)

६१. ईश्वर-परायणता ही च मुख्य वस्तु आहे. वासनेला हि ईश्वर-परायण करावें.

या सर्वाचा अर्थ हा झाला, कीं अवान्तर कामना तर काय पण इंद्रिय-निग्रह ही साधना हि गौण असून ईश्वर-परायणता ही च मुख्य वस्तु आहे. " मत्परायण हो आणि विषयांना आवडीनें वश होऊं नकोस म्हणजे झालें. एवढयानें तुझी सर्व वासना धुऊन निघेल." असें गीतेचें थोडक्यांत निक्षून सांगणें आहे. वासना चित्तांत उठोत, पण तदनुकूल बाह्य कृति होऊं देऊं नकोस म्हणजे झालें. वासनानुकूल कृति केल्यानें वासना पक्की होत असते. म्हणून तेवढें करूं नकोस.पण साधकानें बाह्य इंद्रिय-निग्रह केला, तरी त्याच्या चित्तांतली वासना गेलेली तर नसते च. अर्थात् ती आंत धुममत राहून त्याला त्रास देते. त्याच्या चित्ताला चैन पडूं देत नाहीं. मग त्यानें काय करावें ? त्यानें त्या वासनेला च ईश्वर-परायण करून टाकावें, असें म्हणणें आहे. नाथांनीं देवाजवळ मागणी केली आहे : " माझ्या चित्तांत जी जी वासना येईल ती तूं च हो."

अशा रीतीनें सर्व वासनांचें रूपांतर होतें. वासना ईश्वरमय होते. भक्तीनें ती उन्नत होत जाते.

६२. वासना मुळांत वाईट नाहीं. ईश्वर-परायणतेनें वासनेचें रूपांतर होतें.

वस्तुतः कोणत्या हि माणसांत वाईट वासना मुळीं नसते च. हें त्याला स्वतःला हि कळत नाहीं. इतरांना हि कळत नाहीं. बाह्य वस्तूच्या प्राप्तीसाठीं तो धडपडतोसा दिसतो. सगळी बाह्य सृष्टि आपली व्हावी, यासाठीं च त्याचा हा प्रयत्न असतो. कधी कधीं तर निषिद्ध वस्तूच्या प्राप्तीसाठीं हि तो धडपडतांना दिसतो. वस्तुतः शरीरांत कोंडलेल्या आत्म्याची व्यापक होण्याची ही सारी धडपड असते. तो विराट् सृष्टीशीं त्याच्यापरी एकरूप होऊं इच्छितो. त्या शरीराच्या संकुचित जागेंत त्याला चैन पडत नाहीं. दारुडा दारू पितो, त्याच्या हि मुळाशीं ही च बेचैनी आहे. भक्ति-मार्ग त्या दारूड्याला म्हणेल, "तूं ही बाहेरची तुच्छ दारू पिणें बंद कर. देव च तुझी दारू होऊं दे. त्याच्या भक्तीची दारू पीत जा." उमर खय्यामच्या 'रुबायां' मध्यें हा प्रकार दिसतो. "वासो यथा परिकृतं मदिरा-मदान्धः" अशी त्या भक्तीच्या दारूच्या पेल्यानें स्थिति होते. अशा प्रकारें वासना देवाला अर्पण

केली, म्हणजे तिला दिव्य रूप येतें. म्हणून भगवान् सांगतात, मत्परायण व्हा. चित्तांत विषय-वासना आली तरी गांगरून जाऊं नका. विषय-भोगांत मात्र पडूं नका. वासना ईश्वराला वाहून टाका. काम-क्रोध हि त्याला वहा. म्हणजे त्या विकारांचें व तुमच्या वासनेचें रूपांतर च होईल. आणि मग चित्ताचे विकार शमून प्रज्ञा स्थिर होईल.

६३. निष्कामता, अनन्यता आणि ईश्वर-भावना असली, तर भौतिक विद्येची उपासना हि पावन होऊं शकते.

भौतिक विद्येच्या उपासनेंत हि निष्कामता, अनन्यता आणि ईश्वर-भावना असली, तर चित्त-शुद्धि होऊं शकेल. या दृष्टीनें भौतिक व आध्यात्मिक असा भेद च उरत नाहीं. हा भेद वास्तविक खरा च नाहीं. गणितोपासकाचा गणित हा च ईश्वर होईल. अर्थात् त्या भावनेनें त्याची साधना होत असेल तर. एका गणित-शास्त्रज्ञाची अशी गोष्ट सांगतात, कीं त्याला एक अपूर्व शोध लागला. जगाच्या ज्ञानांत भर घालण्यासारख्या योग्यतेचा हा शोध त्यानें एका टिपणांत टिपून ठेवला. पुढें त्याचे ते टिपणाचे कागद च नाहींसे झाले. पण तो गणिती शांत च

राहिला. त्याच्या चित्ताचा क्षोभ झाला नाहीं. केवळ गणितानें इतकी शांति लाभणें संभवनीय नाहीं.तो गणिताची उपासना ईश्वरार्पण-बुद्धीनें करीन होता, असें च समजलें पाहिजे. त्याला ईश्वराचें नांव हि माहीत नसेल कदाचित्. पण त्यामुळें त्याच्या उपासनेंत अंतर येत नाहीं. माझ्या-सारखा कोणी कांतण्यांत तन्मय होईल. कोणी आणखी एखाद्या पवित्र सामाजिक उद्योगांत तन्मय होईल. तो तो विषय ईश्वर-स्वरूप पाहून जो त्याची उपासना करील, त्याच्या चित्तावर इंद्रियांचें आक्रमण होणार नाहीं. केवळ भौतिक दृष्टीनें विज्ञानाची किंवा इतर विषयांची साधना करणारास ही सिद्धि अर्थात् साधायची नाहीं. कारण उघड च आहे. भौतिक विषय हे कांहीं झाले तरी आत्म्याहून वेगळे पडतात. आत्म-भिन्न अनात्म विषयांत लीन होण्याचा आत्म्यानें किती हि प्रयत्न केला, तरी तें कसें साधायचें? ते च विषय ईश्वर-भावना-भावित झाले, तर आत्म्याला त्यांत लीन होण्याला कांहीं च अडचण राहत नाहीं. तो त्यांत पूर्ण विसर्जन पावूं शकतो.

व्याख्यान ७ वें.

(१)

६४. इंद्रिय-जयाच्या तत्त्वज्ञानाची प्रस्तावना. विषय-चिंतनापासून बुद्धि-नाशापर्यंतची व्यतिरेकी परंपरा.

स्थित-प्रज्ञाचें प्रगट लक्षण जितेंद्रियता. त्याचा विस्तार मधल्या दहा श्लोकांत व्हावयाचा आहे. त्यापैकीं तीन श्लोकांचा पहिला विज्ञान-परिच्छेद संपला. यापुढें इंद्रिय-जयाचा प्रज्ञेशीं काय संबध आहे, याचें अन्वय-व्यतिरेकानें विवेचन केले आहे. पहिल्या दोन श्लोकांत व्यतिरेकानें व पुढल्या दोन श्लोकांत अन्वयानें इंद्रिय-जयाची स्थित-प्रज्ञतेकरतां आवश्यकता सांगितली आहे. इंद्रिय-जयाचें तत्त्वज्ञान कथन करण्याचा येथून आरंभ होत आहे.

६५. विषय-चिंतनांतून संग आणि संगांतून काम निपजतो.

"ध्यायतो विषयान् पुंसः सङ्गस् तेषूपजायते" ज्याच्या ठिकाणीं इंद्रिय-निरोध नाहीं, जो विषयांचे ध्यान करून राहिला आहे, त्याला त्या विषयांचा संग लागतो. संग म्हणजे संगति, परिचय. विषयांचा संग लागतो म्हणजे

विषयांचा लळा उत्पन्न होतो. मन विषयाला चिकटूं लागतें. त्यामुळें काम उद्भवतो. विषयांचें ध्यान, नंतर संग, व त्यानंतर काम, असा उत्तरोत्तर क्रम आहे. या तिन्ही वृत्तींत तसा फार मोठा फरक नाहीं. किंबहुना तीं एका च वृत्तीचीं तीन रूपें आहेत. उगमापासून मुखापर्यंत एखाद्या मोठ्या नदीचीं अनेक नांवें असतात, तरी प्रवाह एक च असतो. त्या च प्रमाणें एका च वाहत्या वृत्तीचीं हीं तीन नांवें आहेत. माती व मातीची वस्तु यांच्यांत फरक तो काय असायचा ? चिंतनानें विषयाशीं परिचय होतो, म्हणजे विषय मनांत साकार होऊं लागतो. माणूस मित्राच्या आग्रहास्तव जिज्ञासेनें दारूच्या दुकानांत गेला. पुढें मित्राच्या ओढ्यामुळें वारंवार जाऊं लागला. हा ओढा म्हणजे संग. पुढें त्या विषयांत रमणीयता, सुंदरता, आकर्षकता, रस, गोडी, विरंगुळा ...ूं लागतो. हा च काम. या कामांतून पुढें, गीता म्हणते, क्रोध उत्पन्न होतो. "कामात् क्रोधो ऽभिजायते"

६६. पुढें कामांतून क्रोध उत्पन्न होतो. ह्याबाबत भाष्यकारांचीं स्पष्टीकरणें.

येथें खरी अडचण वाटते. विचारकांचा या ठिकाणीं फजिता झालेला दिसतो. कामांतून क्रोध कसा उत्पन्न होतो,

हा प्रश्न बिकट झाला आहे. पुढें क्रोधांतून मोह, मोहांतून स्मृति-भ्रंश, त्यांतून बुद्धि-नाश या पायऱ्या सरळ वाटतात. पण कामांतून क्रोध कसा उत्पन्न होतो, हें मात्र नीट लक्षांत येत नाहीं. शंकराचार्यांनीं भाष्यांत "कामात् कुतश्चित् प्रतिहतात् क्रोधः अभिजायते" अशी तोड काढली आहे. काम प्रतिहत झाला म्हणजे त्यांतून क्रोध उत्पन्न होतो, असें त्यांचें म्हणणें. पण तो प्रतिहत होऊं न देण्याची युक्ति साधली म्हणजे मग कामांतून क्रोध उत्पन्न होणार नाहीं. म्हणजे कामांतून क्रोध उत्पन्न होतो हें वाक्य नेहमींकरतां खरें ठरत नाहीं. कामाला अडथळा न झाला तर या वाक्याची इमारत गडगडते. म्हणून गांधीजींनीं यावर एक युक्ति काढली आहे. "काम हा कधीं पुरा होत च नाहीं" अशी त्यांची टीप आहे. साधारणपणें ही युक्ति ठीक आहे. काम हा सहसा पूर्ण होत नाहीं, असा जगाचा अनुभव तर आहे च. वासना वाढत च जाते. तृप्ति म्हणून होत नाहीं. दहा हजार मिळाले, तर लाखाची इच्छा होते. लाखानंतर दहा लाखाची, मग कोटीची. गणिताला अंत नाहीं. वासनेला हि अंत नाहीं. ययातीचें वाक्य प्रसिद्ध च आहे, कीं "आहुति घातलेल्या अग्नीप्रमाणें भोगानें काम

सारखा वाढत च जातो." त्यामुळें गांधीजींची युक्ति सामान्यतः बिनतोड वाटते. पण शंकराचार्यांची युक्ति आणि ही युक्ति जवळ जवळ सारखी च आहे. कामनेला अंत नाहीं, तेव्हां तिला कोठून तरी अडथळा व्हायचा च. तो झाला की क्रोध आला च. असा शंकराचार्यांचा भाव. कामाला गीतेंत 'अनल' म्हटलें आहे. त्याला 'अलम्' म्हणजे पुरे असें कधीं वाटत च नाहीं.

६७. नाथांची एतद्विषयक युक्ति.

पण तेवढ्यानें फजितींतून सुटका नाहीं. समजा, एखाद्यानें बाह्य परिस्थिति आपल्या कामनेला अनुकूल जमवून घेतली, अथवा जरूर तर कामना तदनुकूल करून घेतली, तर क्रोधाला अवकाश कसा राहील? कामनेचा आणि परिस्थितीचा मेळ घातल्यामुळें कामनेला अडथळा होण्याचा संभव कमी झाला, म्हणजे कामांतून क्रोध उत्पन्न होतो या वाक्याला बाध आला च. यावर नाथांनीं भागवतांत निराळी च कोटी केली आहे. ते म्हणतात, "काम हा एक अपुरा तरी राहील, किंवा पुरा तरी होईल. अपुरा राहिला, तर त्यांतून क्रोध उत्पन्न होईल; पुरा झाला, तरी तो लोभाला जन्म देईल. म्हणून क्रोध शब्दाचा अर्थ क्रोध व लोभ असा व्यापक

करावा". पुढें संमोह व्हावयाचा तो क्रोधांतून होईल किंवा लोभांतून होईल. नरकाचीं तीन द्वारें सांगतांना गीतेनें हि काम व क्रोध यांच्या जोडीला लोभ घातलेला च आहे. कामांतून क्रोध व लोभ उत्पन्न होतात अशी अनुभूति तर आहे च.

६८. क्रोध शब्दानें येथें 'क्षोभ' समजावयाचा आहे.

पण हा प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग वास्तविक वेगळा च आहे. येथील 'क्रोध' शब्द विशेष अर्थाचा आहे, हें ओळखण्याची गरज आहे. विषयांचा ध्यास लागला, कीं संग उत्पन्न होतो. 'संग' म्हणजे विषय साकारणें. नंतर तो कान्त, कमनीय म्हणजे हवासा वाटतो. हा काम. यांतून क्रोध अवश्यंभावी म्हटला आहे. केव्हां केव्हां उत्पन्न होतो, असें नाहीं म्हटलें. म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाहीं. क्रोध म्हणजे संताप, चीड असा नेहमींचा स्थूल अर्थ येथें नसून चित्ताचें चलन अथवा क्षोभ असा अर्थ आहे. 'क्रुध्' धातूचा मूळ अर्थ तौलनिक भाषा-शास्त्राप्रमाणें क्षोभ, खळबळ असा च आहे. ह्याशीं समानार्थक असलेल्या 'कुप्' धातूचा तर 'क्षोभ' ह्या अर्थानें संस्कृतांत प्रायः नेहमीं च प्रयोग होतो. काम उत्पन्न होतां च मनाची स्वस्थता ढळते. मनांत अप्रसन्नता उत्पन्न

होते. काम पुरा होवो अथवा न होवो, तो उत्पन्न होतां च चित्ताची समता नाहींशी होते.

६९. क्रोध म्हणजे क्षोभ, म्हणजे चित्ताची अप्रसन्नता.

उलट बाजूची परंपरा जी अन्वय-पद्धतीनें पुढें सांगितलेली आहे, तीवरून हि हा च अर्थ निघतो. ज्यानें इंद्रियें जिंकलीं त्याला प्रसन्नता लाभते, असें पुढें म्हटलें आहे. त्यावरून क्रोध शब्द प्रसन्नतेचा विरोधी म्हणून येथें आला आहे, असें लक्षांत येतें. काम म्हणजे मला अमुक पदार्थ हवा अशी मनाची तळमळ. ती च अप्रसन्नता. तो विषय मिळाल्याखरीज मी पूर्ण नाहीं, त्याच्या वांचून मी उणा आहें, अशी निहीन-भावना कामनेच्या मुळाशीं असते. त्यामुळें कामनेनें मन मलिन होतें. त्याची निर्मलता नाहींशीं होते. संस्कृतांत प्रसन्न शब्द निर्मळ या अर्थीं वापरला जातो. स्वच्छ पाण्याला 'प्रसन्न जलम्' म्हणतात. जसें सिंहगडावरील देव टांक्याचें पाणी. एखादा खडा वरून टाकला तर तो तळाशीं जाईपर्यंत चा त्याचा सगळा प्रवास अगदीं स्पष्टपणें पहायला सांपडतो. प्रसन्नता म्हणजे अशी निर्मळता व पारदर्शकता. वाल्मीकि ज्या तिर्थावर स्नानाला गेला होता, त्याच्याविषयीं म्हटलें आहे, "अकर्दमं इदं तीर्थं सज्जनानां मनो यथा."

सज्जनांचे चित्त सर्व बाजूंनीं मोकळें, निर्मळ आणि प्रकट असतें. ज्ञानदेवानें म्हटल्याप्रमाणे " कोनकोपरा नेणे चित्तें." तें ते अकर्दम असतें. 'कर्दम' म्हणजे मळ. मळ म्हणजे पाण्याच्या बाहेरची वस्तु. तिचा रंग पाण्यावर चढला, कीं तें गढूळ झालें. पाणी मूळचें बिनरंगी असलें म्हणजे प्रसन्न असतें. आत्मा स्वतःच्या मूळ स्वरूपांत असला म्हणजे तो प्रसन्न असतो. त्याला बाहेरच्या वस्तूची इच्छा होणें, तिचा रंग त्याच्यावर चढूं लागणें हा त्याचा गढूळपणा. ही च अप्रसन्नता.बाह्य कामना आली, कीं भेसळ झाली च. मग कामनेचें महत्त्व आत्म्याला वाटूं लागतें. तिच्यापुढें तो स्वतः गौण ठरतो, फिका पडतो. त्याच्या मनाची चलबिचल होते, अशांति, तळमळ वाटूं लागते, क्षोभ होतो. हा च येथें क्रोध म्हणावयाचा. कामनेनें चित्ताचें जें स्पंदन होतें तें येथें क्रोध शब्दानें लक्ष्य आहे. आत्म्याचें मूळ रूप प्रशांत व निःस्पंद असतें. रात्रीच्या नीरव, निरभ्र आणि तारांकित आकाशाप्रमाणें. अनंत शुभ गुण या च जणूं येथील अनंत तारका !

७०. कामनेमुळें चित्त-क्षोभ कां होतो ?

आत्मा परिपूर्ण आणि अनंत-गुण असतांना मनुष्यानें बाह्य वस्तूसाठीं कां तळमळावें ? बाहेरील इष्ट-प्राप्ति

आणि अनिष्ट-परिहार या जंजाळांत त्यानें कां पडावें ? याचें कारण मनुष्याच्या चित्ताला आत्म्याचें दर्शन नाहीं. बहिर्दर्शन मात्र आहे. बाहेरच्या सृष्टींतील सौंदर्य त्याला लोभवतें. असौंदर्य त्रास देतें. वस्तुतः सौंदर्य अथवा असौंदर्य बाह्य वस्तूंत नाहीं. तेथें आकार मात्र आहे. तद्विषयक अनुकूल प्रतिकूल वृत्ति ही मुख्यतः चित्ताची करणी आहे. चित्त इंद्रियाधीन आहे. गाढवाचा आवाज आमच्या कानाला कटु वाटतो, म्हणून चित्त त्याला कटु समजतें. वास्तविक तो कडू हि नाहीं व गोड हि नाहीं, तो आहे तसा आहे. आपल्या कानाला जरी तो वाईट लागला, तरी गाढवाच्या कानाला तो च आनंददायी होत असेल. मला संगीताची आवड आहे. पण मी विचार करूं लागतों, अमुक आवाज मधुर व अमुक कर्कश, हे वास्तविक आवाजावर केलेले आरोप च नाहींत का ? आवाज मी खोटा म्हणत नाहीं. नाहींतर मार्क्स-वादी माझ्यावर उलटेल. म्हणेल, 'हा सारी सृष्टि च कल्पनेची म्हणतो !' तसें मी म्हणत नाहीं. सृष्टि खरी च आहे. ती मीं माझ्या कल्पनेनें केलेली नाहीं, म्हणून तर ती ईश्वरानें केलेली आहे, असें मी म्हणतों. पण तिच्या विषयींची कल्पना मात्र माझी, अर्थात् माझ्या इंद्रियाधीन चित्ताची. अशा

रीतीनें मी सृष्टींतून निरनिराळ्या पदार्थांविषयीं अनुकूल प्रतिकूल वृत्ति बनवितों. ती क्षोभास कारण होते. आत्मा परिपूर्ण आहे हें लक्षांत आलें, तर माणसाचें चित्त संतुष्ट व प्रसन्न राहील. त्याला कशाची हि उणीव सलणार नाहीं. तो म्हणेल, मी बाह्य वस्तूचा हव्यास धरून व तिच्यासाठीं तळमळून परतंत्र कां बनूं? ती वस्तु कां नाहीं माझा अभिलाष करीत? मीं च कां तिच्यासाठीं तळमळून आपलें चित्त बिघडवून घ्यावें? ती आपल्या ऐटींत चूर आहे, तर मी हि माझ्या ऐटींत कां चूर राहूं नये! बाह्य वस्तूची अभिलाषा करीत राहिल्यानें आत्म्याकडे कमीपणा येतो, त्यामुळें चित्त क्षुब्ध होतें. चित्ताच्या या क्षुब्धतेला च येथें क्रोध म्हटलें आहे.

(२)

७१. क्रोधांतून मोह होतो, म्हणजे बुद्धि बोथटते.

क्रोधानें मनाला मूढता येते. "क्रोधात् भवति संमोहः।" लहानपणीं मी म्हणें, 'चांगलें कचकचीत रागावून हि माझी बुद्धि शाबूत राहते.' क्रोधामुळें बुद्धीची समता नाहींशी होते याची हि जाणीव होत नाहीं, हें च बुद्धि शाबूत नसल्याचें लक्षण आहे. मोह म्हणजे बुद्धीची सारी शक्ति नाहींशी होणें, असा अर्थ नाहीं घ्यायचा. बुद्धीची

प्रखरता जाऊन ती बोथट होणें म्हणजे च मूढता येणें होय. अशा स्थितींत माणसाचा कर्तव्य-निर्णय गडबडतो.हा संमोह.

७२. मोहांतून स्मृति-भ्रंश होतो, अर्थात् आपण कोण ह्याचें भान नाहींसें होतें.

अशा रीतीनें संमोह झाला म्हणजे स्मृति-भ्रंश होतो. स्मृति-भ्रंश म्हणजे सामान्य विस्मृति नव्हे मी कोण हें विसरणें, हा स्मृति-भ्रंश होय. पुष्कळसें लक्षांत राहणें ही स्मृति नव्हे. मी जे बोलतों तें एखाद्याने अक्षरशः जसेंच्या तसें बोलून दाखविलें, तर मी त्याला जड-यंत्र म्हणेन. विसरण्याजोगें असेल तें विसरण्याची व लक्षांत ठेवण्याजोगें असेल तें लक्षांत ठेवण्याची विवेक-शक्ति त्याच्या जवळ नाहीं. सध्यां स्मृतींत हा विवेक गृहीत आहे. सगळ्या गोष्टी लक्षांत ठेवून तिनें ओझें काय म्हणून वहावें ? विवेकानें कांहीं घ्यावें कांहीं सोडावें. उचित स्मरण व उचित विस्मरण मिळून सम्यक् स्मरण-शक्ति. म्हणून या ठिकाणीं स्मृति म्हणजे मी कोण याचें निरंतर भान, आत्म्याचें निरंतर भान.

७३. भान नाहींसें होतें म्हणजे काय ?

माणूस नेहमीं आत्म्याला विसरत असतो. क्रीडांगणावर गेला म्हणजे म्हणतो, मी खेळाडू आहें. रणांगणावर म्हणतो,

मी लठ्ठय्या आहें. मुलाला पाहतां च म्हणतो, मी बाप आहें. मी निखळ, रंगरहित, उपाधि-वर्जित, परिशुद्ध आत्मा आहें, हें सफाई विसरून जातो. ज्या परिस्थितींत जातो. त्या रंगाचा बनतो. याला म्हणायचें स्मृति-भ्रंश. एरव्हीं व्यवहारांत हि स्मृति-भ्रंशाचे आपण हें च लक्षण मानतों. एखादा मनुष्य स्वतःचें भान विसरून भलभलतें बरळूं लागला म्हणजे आपण म्हणतो, 'हा ठिकाणावर नाहीं. याला भ्रम झाला आहे.' हा च स्मृति-भ्रंश. नद्या किती हि उंचबळल्या व तुडुंब भरून समुद्रांत जाऊन पडल्या, तरी समुद्र शांत च राहतो. त्या सुकल्या तरी तो ओसरत नाहीं. आपलें गांभीर्य व शांति सोडून तो जर नद्यांच्या-मागें धावूं लागला तर आपण काय म्हणूं ? समुद्र स्वतःला विसरला, असें च म्हणूं ना ? तसें च आपलें आहे. साऱ्या सृष्टीचा मी साक्षी आहें. तिनें वाटल्यास माझ्यामागें लागावें; मी नाहीं तिच्या ~~मागें~~ नादीं लागणार ! मी परिपूर्ण आहें, मला कशाची हि उणीव नाहीं, याचें भान म्हणजे स्मृति. परिपूर्ण असतांना अपूर्णतेचा भास होणें, हा स्मृति-भ्रंश. एखाद्या राजाला स्वप्नांत आपण भीक मागतों असें दिसलें, तर तो जसा आपलें राजेपण भुलला म्हणायचें, तशी च ही दशा होय.

७४. स्मृतिभ्रंशांतून बुद्धि-नाश.

याप्रमाणें मनुष्य स्वतःचें भान विसरला म्हणजे त्याची बुद्धि नष्ट होते, म्हणजे ती विषयाधीन होते. बुद्धि विषयाधीन किंवा विषयनिष्ठ झाली, कीं ती आपली मूळची स्थिति गमावून बसते. बुद्धीची मूळची स्थिति नष्ट होणें, याला च बुद्धि-नाश म्हणतात. माणसाला स्वतःच्या स्वरूपाचा विसर पडला, कीं त्याची बुद्धि आपल्या मूळ पदावरून भ्रष्ट होते 'स्मृति-भ्रंशात् बुद्धि-नाशः'. बुद्धि म्हणजे ज्ञान-शक्ति. आत्म्याला जाणण्याचें सामर्थ्य तिचें च आहे. ती बुद्धि सामान्य विषयांच्या रसाच्या विचिकित्सेकरतां वापरणें, म्हणजे तिचा अधिकार हिरावून घेणे च होय. आईनें मुलाच्या बोटांत सोन्याची आंगठी घातली. ती हलवायाच्या दुकानांत जाऊन दोन पेढ्यांच्या बदल्यांत तो विकून आला. त्यापैकीं च हें आहे. बुद्धि ही सर्वकांतिमय, सर्वप्रभावती अशी शक्ति आहे. विचाराइतकी प्रभा, विचाराइतकें तेज इतर कशांत च नाहीं. एवढी विचार-समर्थ बुद्धि या विषयांत खर्च करणें, म्हणजे तिचा नाश करणें च होय. आत्म्याचें ज्ञान करून घेणें, हें बुद्धीचें विशिष्ट सामर्थ्य. बुद्धि विषय-निष्ठ झाली, म्हणजे ती त्या सामर्थ्याला आंचवली.

हा तिचा नाश च नाहीं तर काय आहे ? आत्म-निष्ठता गमावून बसलेली बुद्धि एरव्हीं किती हि तरतरीत भासली, तरी ती आपला नाश करून चुकली आहे, असें च समजावें.

व्याख्यान ८ वें

(१)

७५. मागील विवेचनाचें सार : बुद्धि-नाश ही च विनाशाची शेंवटची पायरी.

नकारानें व होकारानें, 'व्यतिरेकानें व अन्वयानें' इंद्रिय-निरोधाचा प्रज्ञेशीं संबंध समजावून राहिले आहेत. विषय-चिंतनापासून बुद्धि-नाशापर्यंतची परंपरा व्यतिरेकानें सांगितली. या परंपरेची बुद्धि-नाश ही शेंवटची पायरी आहे. उलट पक्षीं अन्वयाची परंपरा सांगतांना बुद्धीची स्थिरता ही शेंवटची पायरी सांगणार आहेत. तिकडे बुद्धीची स्थिरता हा शेंवट. इकडे बुद्धि-नाश हा शेंवट. 'बुद्धिनाशात् प्रणश्यति' असें जें पुढें वाक्य घातलें आहे, तें बुद्धि-नाशानंतर आणखी एखादी पायरी दाखविण्यासाठीं नाहीं. बुद्धि-नाशाची भयानकता सांगण्याकरतां च तें वाक्य आहे. बुद्धि गेली, कीं सर्व गेलें. आत्म-नाश च झाला म्हणायचा. नाश होण्याचें आणखी कांहीं बाकी राहिलें नाहीं, असा त्याचा अर्थ आहे. याचा खुलासा पुढें होणार आहे.

७६. गीतेला शब्दांचे सूक्ष्म अर्थ च अभिप्रेत आहेत.

आपण या श्लोकांतील सर्व च पदांचे सूक्ष्म अर्थ केले. तसे सूक्ष्म अर्थ न करतां केवळ स्थूल अर्थ च घेतले, तर माणसाचें फार थोडक्यांत समाधान होईल. म्हणून थोडक्यांत च आपल्याला स्थित-प्रज्ञ समजायला लागेल. गीतेच्या मनांत स्थूल अर्थ नसून सूक्ष्म अर्थ च आहेत, हें उपनिषदांतील एका समानार्थक वाक्यावरून लक्षांत येण्यासारखें आहे. तें वाक्य असें : "आहार-शुद्धौ सत्त्व-शुद्धिः, सत्त्व-शुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः, स्मृतिलम्भे सर्व-ग्रन्थीनां विप्रमोक्षः." याचा अर्थ असा:—'आहार शुद्ध केल्यानें चित्ताची शुद्धि होते. त्यांतून अविचल स्मृति लाभते. स्मृति लाभल्यानें माणसाच्या चित्तांतील सर्व गांठी सुटतात.' येथें आहार शब्दाचा अर्थ फक्त अन्न एवढा च नसून त्याशिवाय एकूण सर्व च इंद्रियांचे आहार असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. गीतेंतील निराहार शब्दाचा हि असा च अर्थ आपण केला होता, हें आपल्या लक्षांत आहे च. मागें आपण भक्ति-मार्गाची 'विशुद्ध प्रक्रिया' म्हणून पाहिली, ती च ही आहे. अशुद्ध आहार वर्ज्य करून सर्व इंद्रियांना शुद्ध आहार देत गेलें, म्हणजे चित्ताची किंवा बुद्धीची शुद्धि होते. तसें झालें म्हणजे

'ध्रुवा स्मृति' लाभते, स्वतःचें भान अढळ राहतें. आणि मग चित्तांतल्या सर्व गांठी तुटून पडतात. माणसाच्या मनांत निरनिराळ्या ग्रहांच्या ग्रंथि किंवा गांठी असतात. या ग्रंथींना इंग्रजींत 'कॉंप्लेक्स' म्हणतात. बुद्धि शुद्ध होणें, म्हणजे या सगळ्या गांठी नाहींशा होणें. या गांठी गेल्या कीं बुद्धि मोकळी होते. आरशासारखी स्वच्छ होते. आणि मग आत्म्याचें प्रतिबिंब तिच्यांत उमटतें

६७. स्मृति विरुद्ध स्मरण-शक्ति.

इतकें सर्व कार्य येथें स्मृति-लाभापासून अपेक्षित असल्यानें 'स्मृति' शब्दाचा अर्थ सामान्य स्मरण-शक्ति असा घेतां येत नाहीं. सामान्य स्मरण-शक्ति म्हणजे जिला इंग्रजींत 'मेमरी' म्हणतात, आणि तर्कशक्तीबरोबर जिच्या विकासाचा प्रयत्न शाळांतून केला जातो ती. व्यवहारांत माणूस विसरभोळा असून उपयोगी नाहीं. आठवणीचा पक्का पाहिजे. तमोगुणांत लीन असलेला मनुष्य विसराळू बनतो. त्यामुळें तो व्यवहारांत कुशल होत नाहीं. इतका तमोगुण नसला म्हणजे तो व्यवहारोपयोगी स्मरण ठेवूं शकतो. इतकें च त्या सामान्य स्मरण-शक्तीचें कार्य. पण हृदय-ग्रंथि तोडण्याची अपेक्षा या स्मरण-शक्तीकडून कोणी च करणार नाहीं. उपनिषदांनीं आणि गीतेनें ज्या

स्मृतीचा उल्लेख केला आहे, ती शक्ति नसून चित्ताची एक अवस्था आहे. आत्म्याचें नित्य-स्मरण असणें, हें तिचें स्वरूप आहे. आत्म्याचें नित्य-स्मरण असलें म्हणजे इतर संस्कारांनीं चित्तावर केवढा हि निकराचा हल्ला केला, तरी त्यांचा ठसा त्याच्यावर उमटत नाहीं. त्या संस्कारांचा हल्ला परतवून लावायला आत्मस्मृतीची ढाल सतत उभी आहे अशा बुद्धीला आत्मदर्शन होणार हें निश्चित आहे.

७८. आत्म-स्मृतीच्या अभावीं संस्कार-पराधीनता.

याच्या उलट ज्याला आत्म-विस्मृति आहे, त्याच्या चित्तावर बाहेरच्या संस्कारांचे चरे उमटतात. लहान मुलांच्या मनावर कोणता हि संस्कार तेव्हां च उमटतो. आपण म्हणतों, लहान मुलांचे मन स्वच्छ असतें, कोंवळें असतें. कोणता हि संस्कार तेव्हां च घेतें. पण याचें कारण लहान मुलांत संपूर्ण आत्म-विस्मृति असतें, हें हि आहे. त्यामुळें त्याच्या चित्तावर बाहेरचा प्रत्येक ओरखडा उमटतो. आपण त्या चित्ताचा संस्कारार्ह, संस्कार-सुलभ म्हणून गौरव करतों. पण संस्कार चांगले असले, तर तें चांगलें बनेल. वाईट असले, तर तें वाईट बनेल. संस्कार जसे असतील तसे त्यावर उमटतील. या दृष्टीनें संस्कार-सुलभता ही चित्ताची दशा भयानक हि म्हणावी लागेल.

जेव्हां ज्ञानी माणसाचें मन लहान मुलासारखें असतें असें म्हटलें जातें, तेव्हां तें असें संस्कार-सुलभ असतें, असा अर्थ नसतो. तें लहान मुलाच्या मनासारखें अकृत्रिम, निर्दंभ, मोकळें, सहज असतें, असा त्याचा अर्थ असतो. मनांत आत्म-स्मृतीचा अखंड जागता पहारा असला, म्हणजे त्याला अन्य संस्कारांचें भय राहत नाहीं. असा माणूस भर बाजारांत जाऊन बसला, तरी तो आपल्या ठिकाणीं च असतो. त्याला कुठें हि डर नाहीं. तो रक्षणाच्या पलीकडे गेलेला आहे. आत्म-स्मृति निरंतर जागती असल्यानें त्याला बचावाची किंवा कुंपणाची गरज च नाहीं. नीति-शास्त्राच्या नियमांचें कुंपण सामान्य चित्ताच्या संरक्षणाकरतां जरूरीचें असते. ती स्थिति येथें नाहीं. आत्म-विस्मृति झाली, म्हणजे बुद्धि बाहेरच्या प्रहारांना पात्र होते. त्यामुळें तिला बाहेरच्या कृत्रिम संरक्षणाची गरज वाटते. पण आत्मस्मृतीच्या अभावीं तीं सर्व संरक्षणें कुचकामाचीं ठरण्याचा हि संभव असतो.

७९. गीता-श्रवणाचें फलित मोह-नाश आणि तज्जन्य स्मृति-लाभ.

येथें स्मृति शब्दाचा अर्थ आत्म-स्मृति घेणें च युक्त आहे. याला आणखी हि एक पुरावा देतां येण्यासारखा आहे. येथें संमोहानें स्मृति-भ्रंश आणि

स्मृति-भ्रंशानें बुद्धिनाश अशी परंपरा सांगितली आहे. आतां याच्या उलट परंपरा नेमकी मांडली तर ती कशी होईल हें पाहिलें, म्हणजे या शब्दांच्या अर्थावर प्रकाश पडेल. याच्या उलट व्हायचें म्हणजे मोह-नाश झाला कीं स्मृति-लाभ आणि स्मृतिलाभापासून बुद्धींतील संदेह नाहींसे होऊन ती स्थिर होणें, अशी परंपरा होईल. गीता-श्रवणाच्या शेंवटीं अर्जुनानें त्यावेळच्या स्वतःच्या स्थितीचें वर्णन करतांना अगदीं या च शब्दांत ही परंपरा मांडली आहे. तो म्हणतो, "नष्टो मोहः स्मृतिर् लब्धा....स्थितोऽस्मि गत-संदेहः"-'गीता श्रवणानें माझा मोह गेला, मला स्मृति लाभली, माझे सर्व संदेह नाहींसे झाले.' अर्जुनाला कोणत्या प्रकारचा मोह झाला होता हें पाहिलें, म्हणजे मोह शब्दाचा आणि त्याबरोबर स्मृति शब्दाचा हि अर्थ लक्षांत येईल.

८०. मोह-नाश म्हणजे कर्तव्याबाबत उलगडा.

अर्जुनाला कर्तव्याकर्तव्याविषयीं मोह झाला होता, असें दिसून येतें. अर्थात् येथील मोह शब्दाचा अर्थ कर्तव्य-मोह असा च केला पाहिजे, हें त्यावरून स्पष्ट होतें. हा मोह अर्जुनाला कोणत्या कारणामुळें झाला होता? युद्धांत सारीं आपलीं च माणसें मारावीं लागणार, या

विचारानें त्याचें मन कावरें-बावरें झालें. त्याच्या चित्ताची व्यवस्थिति, स्थलेपणा नाहींसा झाला. मनाची चलबिचल झाली. हे आपले व हे परके अशा विचारानें त्याचें मन क्षुब्ध झालें. एखाद्या कच्च्या दिलाच्या न्यायाधीशासमोर त्याचा मुलगा च आरोपी म्हणून आला म्हणजे त्याच्या मनांत आपला मुलगा बचावला तर बरा, अशी भावना येऊं लागते. कर्तव्याकर्तव्याविषयीं मन गडबडतें. त्याचें मन हेलकावे खाऊं लागतें. तें अनेकधा होऊं लागतें. काय करावें तें सुचत नाहीं. तशी अर्जुनाची स्थिति झाली. अर्जुनानें गीतेच्या सुरवातीला स्वतःविषयीं असें च म्हटलें आहे : "पृच्छामि त्वा धर्म-संमूढचेताः"—'संमोहामुळें माझी बुद्धि ग्रासून मला कर्तव्य सुचेनासें झालें आहे. म्हणून मी तुला शरण आलों आहें.' अर्थात् अर्जुनाला कर्तव्या-विषयीं मोह झाला होता. अशी गीतेची मूळ भूमिका असल्यानें मूळ भूमिकेंतील मोहाचा हा जो अर्थ आहे, तो च येथें स्थित-प्रज्ञाच्या प्रकरणांत हि केला पाहिजे, हें उघड आहे.

८१. अनुषंगानें क्रोधशब्दाच्या अर्थाविषयीं विचार.

अर्जुनाला मोह कसा झाला याचा विचार केला म्हणजे क्रोध शब्दाच्या अर्थाचा हि उलगडा होतो, हें

येथें अनुषंगानें लक्षांत घेण्यासारखें आहे. अर्जुनाला मोह झाला खरा, पण त्याला स्थूल अर्थानें क्रोध आलेला नव्हता. तो कांहीं रागावला किंवा संतापला नव्हता. हे माझे च लोक माझ्याशीं लढायला उभे राहिले आहेत, याचा त्याला विषाद वाटला आणि त्यांतून च त्याचा कर्तव्य-मोह उत्पन्न झाला. पण गीता म्हणते, क्रोधांतून मोह उत्पन्न होत असतो. अर्थात् विषाद आणि क्रोध हे गीतेच्या दृष्टीनें पर्याय च दिसतात. हा विषाद शब्द लक्षांत घेण्यासारखा आहे. प्रसन्नता-सूचक जो तीन अक्षरी 'प्र-सा-द' शब्द त्याच्या अगदीं उलट अर्थाचा हा तीन अक्षरी 'वि-षा-द' हा शब्द आहे. आणि क्रोधाचें हि स्वरूप असें च प्रसन्नता-विरोधी आपण पाहिलें आहे. या अर्थानें क्रोध आणि विषाद हे दोन्ही शब्द क्षोभ-सूचक ठरतात.

८२. 'स्थितोऽस्मि गत-संदेहः' म्हणजे मी स्थित-प्रज्ञ झालों.

या अशा क्षोभांतून अर्जुनाला कर्तव्याकर्तव्या-विषयीं मोह उत्पन्न झाला आणि देवाच्या कृपेनें गीता-श्रवणाचें भाग्य लाभून तो मोह नष्ट झाला, असें अर्जुन म्हणतो. त्यानंतर मोह गेल्यामुळें मला स्मृति लाभली

आणि माझे सगळे संदेह गेले, असा थेट उपनिषदांच्या भाषेंत त्यानें निर्वाळा दिला आहे. यावरून स्मृति शब्दाच्या अर्थावर स्वच्छ प्रकाश पडणारा आहे. माझे सर्व संदेह छिन्न झाले, म्हणजे बुद्धींतले सर्व प्रकारचे ग्रंथि नाहींसे झाले, बुद्धि स्थिर झाली, मी स्थित-प्रज्ञ झालों, असा च त्याचा अर्थ घेतला पाहिजे. ऐतिहासिक अर्जुनाच्या भानगडींत पडून या वाक्याचा गौण अर्थ करून घेणें बरोबर नाहीं. कोणत्या हि व्यक्तीचा विचार न करतां आपण शब्दांचा यथाश्रुत सूक्ष्म अर्थ घ्यावा, हें च योग्य. मानव-बुद्धींत असा सहज च गुण आहे, कीं ती अगदीं मुळाशीं जाऊन शब्दाचा सूक्ष्म, अंतिम व व्यक्ति-निरपेक्ष अर्थ घेऊं शकते. आणि त्यांत च मानवाचें श्रेय आहे. अर्जुनाच्या वाक्यांतील 'स्थितोऽस्मि' हे शब्द हि सूचक आहेत. स्थित शब्दावरून स्थित-प्रज्ञ आठवला च पाहिजे.

(२)

८३. नारदानें सुचविल्याप्रमाणें शब्दांचे स्थूल अर्थ हि आपापल्या भूमिकेनुसार घेतां येतील.

पण शब्दांचे असे सूक्ष्म अर्थ च केले, तर माणसांना हे श्लोक तितकेसे उपयोगी होणार नाहींत. बरें, आपल्या बेताचा च मर्यादित अर्थ करावा, तर मागें सांगितल्याप्रमाणें

थोडक्यांत संतोष होऊन पुढची प्रगति च खुंटेल. म्हणून जरूरीप्रमाणें दोन्ही अर्थ घ्यावेत. नारदानें भक्ति-सूत्रांत या शब्दांचे स्थूल अर्थ केले आहेत. त्याचीं सूत्रे अशीं– "दुःसंगः सर्वथैव त्याज्यः। काम-क्रोध-मोह-स्मृतिभ्रंश-बुद्धिनाश-सर्वनाश-कारणत्वात्। तरंगायिता अपीमे संगात् समुद्रायन्ति।" 'कुसंगति सर्व प्रकारें सोडावी. कारण, तींतून काम, क्रोध, मोह, स्मृति-भ्रंश अशा परंपरेनें बुद्धि-नाश आणि सर्वनाश होत असतो. माणसाच्या मनांत हे विकार मुळांत तरंगासारखे अल्प असले, तरी कुसंगतीनें ते समुद्रासारखे विशाल होऊन उठतात,' असा त्यांचा अर्थ आहे. नारदाच्या सूत्रांप्रमाणें या श्लोकांचा आपापल्या भूमिकेस अनुसरून पण प्रगतिशील असा अर्थ यथासंभव ज्याचा त्यानें करून घ्यावा.

८४. बुद्धिनाश-परंपरेच्या विभागणीचें रहस्य: आधीं मनावर आक्रमण, मग बुद्धीवर.

या दोन श्लोकांचें आणखी थोडें पृथक्करण उपयुक्त होईल. पहिल्या श्लोकांत "ध्यायतो विषयान् पुंसः" पासून सुरवात करून "कामात् क्रोधोऽभिजायते," येथें संपविलें आहे. पुढल्या श्लोकांत "क्रोधात् भवति संमोहः" पासून बुद्धि-नाशाचा भाग सांगितला ~~संपविला~~ आहे. ही अशी

विभागणी कां केली ? तींत कांहीं योजना दिसते का ? माणसाच्या चित्ताचे दोन भाग, मन आणि बुद्धि. विषय-चिंतनाचा परिणाम होऊन त्यांचें मनावर आक्रमण कसें होतें, हें पहिल्या श्लोकांत सांगितलें. त्यांचा बुद्धीवर प्रहार कशा स्वरूपाचा होतो, याचें निरूपण दुसऱ्या श्लोकांत आहे. पहिल्यानें विषयांचा प्रहार मनावर होतो. बुद्धीवर एकदम होत नाहीं. म्हणून मन विकार-युक्त झालें तरी बुद्धि शाबूत आहे, असा भास होऊं शकतो. पण तो फार वेळ टिकणारा नाहीं. म्हणून वेळीं च सावध होऊन मनावर आक्रमण होऊं लागतां च तें हाणून पाडलें पाहिजे. तसें पाहिलें तर पहिलें आक्रमण इंद्रियांवर च होत असतें. तो विषयांचा पहिला किल्ला आहे. तेथून च त्यांचा हल्ला परतविला पाहिजे. पुढें तिसऱ्या अध्यायांत याचें विशेष विवेचन आहे. "इन्द्रियाणि मनो बुद्धिः अस्याधिष्ठानमुच्यते" इंद्रियें, मन आणि बुद्धि हे कामनेचे आश्रयरूप तीन किल्ले आहेत. इंद्रियें सर्वांत बाहेरचा. म्हणून लढाईचा आरंभ इंद्रियांपासून च करावा लागतो. आपण हें पूर्वीं च पाहिलें आहे.

व्याख्यान ९ वें.

(१)

८५. स्थिर-बुद्धीच्या परंपरेचा आरंभ: राग-द्वेष सोडून इंद्रियांचे व्यवहार करणारा प्रसाद मिळवितो.

विषय-चिंतनापासून सुरू होणारी बुद्धि-नाशाची परंपरा सांगून झाली. आतां पुढील दोन श्लोकांत उलट परंपरा सांगायची आहे. बुद्धि-नाशाच्या परंपरेपासून आपल्याला असें शिक्षण मिळालें, कीं इंद्रिय-जय स्थूल व सूक्ष्म उभय अर्थांनीं करून घेतला पाहिजे. तर च बुद्धीचें रक्षण होईल. येथें प्रश्न असा होईल, कीं तर मग आत्मज्ञानी पुरुषानें इंद्रियांचे व्यवहार च बंद करायचे कीं काय? या प्रश्नाचें उत्तर यापुढें देतात.

राग-द्वेष-वियुक्तैस् तु विषयान् इन्द्रियैश् चरन्।
आत्म-वश्यैर् विधेयात्मा प्रसादं अधिगच्छति ॥

अर्थ—'विषयांविषयीं वैराग्य स्थिर झाल्यानें इंद्रियें स्वाधीन होतात. अशा स्वाधीन इंद्रियांनीं विषयांत वागणारा पुरुष प्रसाद म्हणजे प्रसन्नता मिळवितो.' याचा आशय

असा, कीं ज्ञानी मनुष्य च निर्भयपणानें इंद्रियांचे व्यवहार करूं शकतो. इंद्रियांवर ज्याची सत्ता चालत नाहीं, त्यांना भय आहे. ज्यांना भय आहे, त्यांनीं मात्र निर्भय असल्या-सारखें वागूं नये. इंद्रियांचे व्यवहार करण्यांत रागद्वेष उत्पन्न होतात. तो धोका ज्यानें काढून टाकला, तो माणूस इंद्रियांचे योग्य ते सगळे व्यवहार करील. किंबहुना त्याच्या दृष्टीनें सर्व व्यवहार आध्यात्मिक च असतील. इंद्रियांना त्यांचे आहार देतांना राग-द्वेष उत्पन्न होऊं नयेत म्हणजे झाले. प्रसन्नतेच्या लब्धीसाठीं इंद्रियांचा जय आवश्यक आहे. पण याचा अर्थ इंद्रियें वापरूं नयेत, असा नाहीं. इंद्रियें वापरावयाचीं च नसतील, तर इंद्रिय-जयाची गरज हि राहणार नाहीं. इद्रियांच्या अधीन होऊं नये, ही मुख्य वस्तु आहे. चाकू वापरणें व चाकूच्या अधीन होणें यांत फरक आहे. चाकूनें पेन्सिल सोलणें म्हणजे चाकू वापरणें. बोटावर चालूं देऊन हात च सोलून घेणें म्हणजे चाकूच्या अधीन होणें. इंद्रियांचा भगवंताच्या सेवेसाठीं उपयोग करणें म्हणजे चाकूनें पेन्सिल सोलणें होय. पण त्यांच्या आहारीं जाऊन बुद्धि-नाश करून घेणें म्हणजे चाकूनें बोट कापून घेणें झालें.

८६. दोन्ही परंपरेंतील मुख्य पायऱ्या : बीज, शक्ति, फलित.

बुद्धि-नाशाची परंपरा जशी खुलासेवार मांडली आहे, तशी येथें उलट परंपरा सविस्तर मांडलेली नाहीं. एक परंपरा व्यवस्थित मांडली गेली म्हणजे तींत दुसरी आली. शिवाय परंपरेंतील सगळ्या पायऱ्या सारख्या महत्त्वाच्या नसतात. आदि, मध्य आणि अंत, किंवा शास्त्रीय भाषेंत बीज, शक्ति आणि फलित, या तीन पायऱ्या लक्षांत घेतल्या म्हणजे झालें. विषय-चिंतन हें बीज. त्यांतून अप्रसन्नता अथवा चित्त-चलन (मी क्रोध हा शब्द सोडून च देतों) ही शक्ति. आणि बुद्धि-नाश हें फलित. उलट पक्षीं विषयांपासून राग-द्वेष उत्पन्न न होऊं देणें हें बीज. प्रसन्नता ही शक्ति. आणि बुद्धीची स्थिरता हें फलित. तीन मुख्य पायऱ्या सांगितल्या. त्यांतून परिपूर्ण परंपरा जमवितां येते.

८७. प्रसाद शब्दाच्या अर्थाविषयीं गैरसमज.

प्रसाद शब्दाच्या अर्थाचा बरा च विचार केला, तरी तो शब्द एकूण गैरसमज करणारा झाला आहे. त्याचा च अर्थ प्रसन्नता केला, तरी गैरसमज पूर्ण दूर होत नाहीं. प्रसन्नतेचा अर्थ हल्लीं उल्हास, आनंद असा केला जातो.

पण मुळांत प्रसाद किंवा प्रसन्नता म्हणजे उल्लसित वृत्ति किंवा हर्ष नव्हे. प्रसाद म्हणजे विषाद नव्हे आणि हर्ष हि नव्हे. पण लोक त्याचा अर्थ प्रायः हर्ष असा च करतात. तुलसीदासजींनीं रामचंद्राच्या मुखश्रीचे वर्णन करतांना असें म्हटलें आहे—

प्रसन्नतां या न गताभिषेकतः ।
तथा न मम्ले वनवास-दुःखतः ॥
मुखाम्बुज-श्री रघु-नन्दनस्य मे ।
सदास्तु सा मंजुल-मंगल-प्रदा ॥

'राज्याभिषेकाची बातमी ऐकून ज्यावर प्रसन्नता उमटली नाहीं आणि वनवासाचें दुःख पुढें उभें राहिलें असतां हि ज्यावर विषण्णता पसरली नाहीं, ती रामाची मुखकांति आमचें नित्य मंगल करो.' तुलसीदासजींनीं येथें प्रसन्नता शब्द लौकिकांत जसा रूढ होता तसा वापरला, हें उघड आहे. पण भाषेच्या शास्त्रीयतेसाठीं मी तुलसीदासजींना अशी शिफारस करीन कीं त्यांनीं 'प्रसन्नतां या न गता' याऐवजीं 'प्रहृष्टतां या न गता' असें म्हणावें. रामाची मुद्रा हर्ष-विषाद-रहित होती असें च त्यांना म्हणावयाचें आहे. याचें च नांव प्रसन्नता.

८८. वस्तुतः प्रसाद म्हणजे प्रसन्नता म्हणजे स्वास्थ्य.

प्रसन्नता म्हणजे निर्विकारता, शांति, गांभीर्य. गांभीर्य शब्दाची भीति वाटल्यास तो शब्द सोडून द्यावा.

प्रसन्नता शब्दाची भीति वाटायला नको आहे. प्रसन्नता म्हणजे रागद्वेष-रहितता, स्वच्छता, निर्मळता. जिच्या दर्शनमात्रें दुःख शमतें, ती प्रसन्नता; असें हि लक्षण करतां येईल. एका माणसाचा मुलगा मेला. त्याचें चित्त अगदीं खिन्न झालें. त्याला कोठें च बरें वाटेना. म्हणून झऱ्याच्या कांठावर जाऊन बसला. मन शांत झालें. हा गुण त्या झऱ्याच्या निर्मळतेचा आहे. निर्मळता ही स्वयंप्रचारक आहे. तिचा परिणाम सहज च होतो. तिचें दर्शन झालें, कीं ती आनंद उत्पन्न करते च. प्रसन्नतेचा अर्थ व्यक्त करण्याला भाष्यकारांनीं योजलेला ' स्वास्थ्य ' शब्द उपयुक्त आहे. 'स्वास्थ्य' शब्दांत शारीरिक आरोग्य व मानसिक आरोग्य दोन्ही येतात. शरीरांत धातु-साम्य राहणें असा शारीरिक स्वास्थ्याचा अर्थ वैद्य-शास्त्र करतें. चित्ताचें समत्व राहणें, मानसिक शांति राहणें असा मानसिक आरोग्याचा अर्थ आहे. अशा रीतीनें या दोन्ही अर्थांचा संग्रह करणारा हा "स्वास्थ्य" शब्द प्रसन्नतेचा नेमका पर्याय म्हणतां येईल.

८९. प्रसन्नतेनें सर्व दुःखें कायमचीं नाहींशीं होतात- कारण, दुःखमात्र मनो-मलाचा परिणाम होय.

'प्रसादे सर्व-दुःखानां हानिरस्योपजायते'

इंद्रिय-जयद्वारा लाभलेल्या प्रसन्नतेनें सर्व दुःखें एकदम च नाहींशीं होतात. प्रसन्नतेचें असें वैशिष्ट्य गीता

सांगत आहे. इतर सुखाच्या साधनांनीं एखादें दुःख नाहींसें होतें, आणि तें हि तात्पुरतें. जेवणानें भूक नाहींशी होते, थोड्या वेळानें पुन्हां लागते. झोपेनें थकवा नाहींसा होतो आणि पुढें झोपेचा हि थकवा येतो. याप्रमाणें निरनिराळीं दुःखें नाहींशीं करण्याकरतां निरनिराळ्या सुखांचे प्रयोग सतत करीत रहावे लागतात. पण प्रसन्नतेनें सगळीं दुःखें झडून जातात. कारण, ज्या ठिकाणीं दुःखाचा उगम व्हायचा, तेथें च प्रसन्नता आपलें ठाणें देऊन असते. विज्ञानानें असा प्रयोग सिद्ध करून दाखविला, कीं दुःखाची संवेदना मेंदूपर्यंत पोंचली नाहीं तर दुःख होत नाहीं. त्याचप्रमाणें ज्याच्या चित्तांत प्रसन्नतेचा वाहता झरा आहे, त्याच्या मनाला दुःखें डगवूं शकत नाहींत. अंधाऱ्या गुहेंत दिवा नेला तर तेथील अंधार नाहींसा होतो असें म्हणण्यापेक्षां, अंधाराला च प्रकाशाचें रूप येतें असें म्हणणें, ज्यास्त युक्त होईल. तसें च जेथें अंतःकरण निर्मळ म्हणजे प्रसन्न आहे, तेथें दुःख च सुखरूप होऊन जातें. कारण, दुःखें सारीं मनुष्याच्या मनोमलाचा परिणाम आहेत. मग तीं दुःखें शारीरिक असोत किंवा मानसिक असोत.

(२)

९०. प्रसन्नतेंतून स्थिर-बुद्धि सहज च.

चित्त प्रसादयुक्त किंवा प्रसन्न झालें म्हणजे मग बघतां बघतां बुद्धि स्थिर होऊन जाते. "प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते." प्रसन्नता आली कीं स्थितप्रज्ञता यायला वेळ लागत नाहीं. निर्विकारता किंवा प्रसन्नता हें चित्ताच्या स्थिरतेचें प्रत्यक्ष साधन आहे. चित्ताच्या स्थिरतेचीं जीं इतर साधनें मानलीं जातात, त्यांनीं चित्त तेवढ्यापुरतें एकाग्र होतें. हीं साधनें कृत्रिम व तात्पुरतीं च असतात. चित्तांतला मळ काढून टाकला, कीं स्थिरता आपोआप व कायमची लाभते. स्थिरता ही च चित्ताची सहज अवस्था झाल्यामुळें उलट व्यग्रता च जड जाते.

९१. जशी बालकाची.

लहान मुलांच्या चित्तांत जी एकाग्रता असते, तिचें तरी कारण हें च आहे. लहान मुलांच्या डोळ्यांकडे टक लावून पहा. पापणी न लावतां तें सारखें पहात च राहतें. तेवढ्या वेळांत आपण दहादां-पांचदां तरी उघड-झांक करतों. त्याच्या डोळ्यांपुढें योग्याची मुद्रा हि हार खाईल. याचें कारण त्याच्या चित्ताची निर्मलता. त्याच्या ठिकाणीं निर्भयतामात्र तितकी नसते. त्यामुळें भय आलें कीं तें

डोळे मिटते. लहान मुलाचें चित्त हा विषय शिक्षण-शास्त्रांत निष्कारण वादाचा होऊन बसला आहे. कांहीं शिक्षण-शास्त्री म्हणतात, लहान मुलांचें चित्त मोठें चंचल असतें. वस्तुत: चित्त त्यांचें चंचल नसते. यांचें असतें. पण आरोप त्याच्यावर ! 'चोराच्या उलट्या' म्हणतात त्या या च. लहान मुलाला एकाग्रता मुळीं च जड जात नाहीं. आमच्या येथें सूत कांततांना लहान मुलांचें जें ध्यान लागतें तें पाहून मोठमोठ्या लोकांना मोठें आश्चर्य वाटतें. त्यांत आश्चर्य वाटण्यासारखें कांहीं नाहीं. सतत वाहणारी धारा एकाग्रतेला साधक होते. म्हणून च महादेवाच्या पिंडीवर अभिषेकाची धारा धरून एकाग्रतेचा अभ्यास करतात. अखंड वाहणाऱ्या झऱ्याच्या कांठावर बसलें म्हणजे चित्त एकाग्र होतें. तसा च सुताचा सारखा धागा निघत गेला, म्हणजे मुलाच्या त्या निर्मळ मनाचें सहज ध्यान लागतें. लहान मुलांच्या मेंदूत शक्ति कमी असते म्हणून त्यांचें ध्यान फार टिकत नाहीं, ही गोष्ट वेगळी. पण एकाग्रता मात्र त्याला सहज आहे. किती सहज आहे ?— तोंडांत खडीसाखरेचा खडा टाकला, कीं सारें जग विसरून त्या गोडींत गुंग होऊन जातें. एकदम रडणें थांबतें. मूल रडायला लागलें म्हणजे आई म्हणते, "तें पहा काय

फडफडतें." मूल सगळ्या वृत्तींसकट कावळ्याकडे बघायला लागतें. पटकन तन्मयता होते त्याची. लहान मुलांच्या या सहज एकाग्रतेमुळें च तें शिक्षण तीव्र घेतें, चटकन ग्रहण करतें. या सहज एकाग्रतेचें कारण चित्तांत मळ नसणें हें च आहे. चित्तशुद्धि हें च टिकाऊ एकाग्रतेचें मुख्य व प्रत्यक्ष साधन आहे. बाकीचे केवळ बाह्य उपचार आहेत.

९२. समाधि म्हणजे मूळ स्थिति, तेथें बाह्य साधनांची अपेक्षा नाहीं.

चित्तांत वासना भरल्या आहेत तोंपर्यंत केवळ बाह्य साधनांनीं एकाग्रता कशी व्हावी ? पहांटेचा प्रहर असावा, डोळ्यांतून झोंप गेलेली असावी, शौच, स्नान वगैरे झालेलें असावें, दृष्टि अर्धोन्मीलित असावी, ध्यानाकरतां एखादा श्लोक गुणगुणत असावें, किंवा एखादी मूर्ति, चित्र, ज्योति किंवा जलधारा डोळ्यापुढें असावी, कुठून तरी शांत संगीताची एखादी लकेर ऐकू येत असावी. इतके सगळे उपचार करून हि दहा-पांच मिनिटें एकाग्रता लाभायची ! बाह्य उपचारांनीं च ती आलेली असल्यामुळें कायम कशी रहावी ? समाधि जर आत्म्याची मूळ अवस्था आहे तर ती सहज असली पाहिजे. तिच्यासाठीं बाह्य प्रयत्नाचें

* असल्यामुळें चित्ताला टवटवी असावी, आसनावर

गरज च राहूं नये. ती कांहीं न करतां च लागली पाहिजे; नव्हे, असली पाहिजे.. खाणें-पिणें, पाहणें-ऐकणें, चालणें-फिरणें, इत्यादि क्रिया असल्यामुळें त्यांच्याकरतां परिश्रम पाहिजे, प्रयत्न पाहिजे, हें ठीक च आहे. पण समाधि म्हणजे मूळ स्थिति. तेथें बाह्य प्रयत्नाचें, परिश्रमाचें काय प्रयोजन आहे ?

९३. चित्त-शुद्धि झाली, कीं समाधि लाभली च.

महाभारतांत एक वाक्य आहे : "चित्त-शुद्धि झाल्यानंतर सहा महिन्यांनीं समाधि लागते." याचा अर्थ व्यासांच्या कल्पनेप्रमाणें त्यांची चित्त-शुद्धि झाल्यानंतर त्यांना सहा महिन्यांनीं समाधि लाभली एवढा च घ्यायचा. एरव्हीं चित्त-शुद्धि झाल्यावर ही सहा महिन्यांची भानगड कशाला ? आणि सहा महिने म्हणजे १८० च दिवस का ? १७९ नाहीं चालयचे ? याचा अर्थ च असा कीं चित्त-शुद्धि पूर्ण झालेली नाहीं. व्यासांना जर खोदून च विचारायला लागलों तर ते म्हणतील "माझी गीतेंतली भाषा च योग्य आहे." गीता म्हणते, "चित्त-शुद्धि ज्या क्षणीं झाली त्या च क्षणीं एकाग्रता लाभते." सर्व प्रकारचे प्रयत्न सोडणें हें च ज्या अवस्थेचें स्वरूप ती सहज च साधली पाहिजे, हें सांगायला नको. आमचा बाळकोबा म्हणातो,

"मी प्रयत्न करतों तरी झोंप कांहीं लागत नाहीं" मी त्याला म्हणतों, "अरे प्रयत्न करतोस म्हणून च लागत नाहीं. प्रयत्न च झोंपेच्या विरूद्ध आहे." प्रयत्न सोडला म्हणजे झोंप आपोआप येते. त्याचप्रमाणें एकाग्रतेचें. सर्व प्रयत्न सोडल्यानंतर च खरी एकाग्रता, सहज एकाग्रता साधते. एकाग्रतेचीं साधनें च चित्तावर उलटतात आणि तात्पुरत्या एकाग्रतेनंतर त्याला पुन्हां व्यग्रता येते.

९४. तथापि तात्पुरता इलाज म्हणून बाह्य साधनें हि उपेक्षणीय नव्हेत.

पण सहज एकाग्रता साधली नाहीं तों पर्यंत बाह्य साधनांनीं एकाग्रतेचा अभ्यास करूं नये, असें तर नाहीं च. साधकाला साधनेच्या कामीं बाह्य सांधनांचा हि उपयोग होऊं शकतो. तेव्हां तो करून घेणें योग्य च आहे. म्हणून गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत साधकाच्या उपयोगा-साठीं तीं थोडक्यांत सांगितलीं हि आहेत. साधनेसाठीं सर्वांत अनुकूल वेळ पहांटेची. ती वेळ अप्रतिम असते. ती सत्त्वगुणाची प्रतीक च असते जणूं. अंधार गेलेला असतो, प्रकाश आलेला नसतो. दिवस रजोगुणाचा प्रतिनिधि आहे आणि रात्र म्हणजे तमोगुण. संधिकाल हा

ही सत्त्वगुणाचा, आत्म्याच्या समत्वाचा, प्रशांततेचा प्रतिनिधि. म्हणून संध्येची उपासना सांगितली आहे. त्या वेळचें दृश्य रमणीय, पवित्र आणि उद्-बोधक असतें. ती वेळ एकाग्रतेच्या प्रयोगाला योग्य अशी च आहे. पहांटेचा वेळ दवडला म्हणजे सबंध दिवस वाया गेला. म्हणून त्यावेळेचा ध्यानासाठीं उपयोग करणें निःसंशय श्रेयस्कर आहे. पण चित्ताला बाहेरून टेके देऊन उभें करणें निराळें, आणि तें भिंतीसारखें ताठ उभें राहणें निराळें. म्हणून शेवटीं गीतेने दिलेला इशारा च योग्य आहे. चित्त शुद्ध झालें, निर्विकार झालें, म्हणजे तें स्वतःच्या बळावर स्वाभाविकपणें ताठ राहील. आणि हा च इशारा पंतजलीनें हि देऊन ठेवला आहे. त्याच्या भाषेंत ध्यानयोगाला यम-नियमांचा आधार पाहिजे. यम-नियम म्हणजे चित्त-शुद्धीची साधना च होय. चित्त शुद्धि झाली, प्रसन्नता लाभली, म्हणजे बुद्धि स्थिर होण्याची किंवा एकाग्रतेची फिकीर च करायला नको. "प्रसन्न-चेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते"

व्याख्यान १० वें.

(१)

९५. बुद्धि-नाशाची अनर्थ-कारिता सांगण्याच्या निमित्तानें जीवनांतील पांच मूल्यांचें अवतरण.

संयमानें प्रसन्नता लाभून बुद्धि स्थिर होते, आणि असंयमानें चित्त-क्षोभ होऊन बुद्धि-नाश होतो, बुद्धि-स्थैर्य नाहींसें होतें, हें अन्वय-व्यतिरेकानें सांगून झालें. इतकें सांगितल्यावर संयमाचें अगत्य सहज च ठरलें. बुद्धि-स्थैर्य लोपलें तर काय मोठें बिघडलें ? अशी कोणी दीर्घ शंका च काढल्यास त्याचें हि उत्तर 'बुद्धि-नाशात् प्रणश्यति' या वाक्यानें देऊन टाकलें. वास्तविक अशी शंका कोणीं काढूं नये; आणि काढली तरी तिचें उत्तर कोणीं देऊं नये. पण गीतेनें तें दिलें इतकें च काय, पण तें च सविस्तर समजावण्यासाठीं आतां आणखी एक श्लोक खर्चीं घालीत आहेत. "बुद्धि-नाशात् प्रणश्यति" ही पोराला हि समजणारी गोष्ट, ती समजावून तरी काय सांगायची ? पण हें केवळ एक निमित्त केलें आहे. या निमित्तानें ज्याला आपण जीवनाचीं मूल्यें म्हणतों त्याचें

निरूपण करायचें आहे. तीं सर्व च स्थिर-बुद्धीवर, आणि अर्थात् संयमावर, अवलंबून आहेत हें ठसवायचें आहे. सद्-भावना, चित्ताची शांति आणि आत्म सुख हीं जीवनांतील अतुलनीय मूल्यें आहेत. आणि हीं तिन्ही स्थिर-बुद्धीच्या अभावीं धोक्यांत येणारीं आहेत. म्हणून स्थिर-बुद्धि आणि तत्साधक संयम हीं हि तितकीं च किमतीचीं मूल्यें आहेत. किंबहुना हीं शेवटचीं दोन्ही स्वतंत्र हि मूल्यें आहेत. साधकाच्या व्यक्ति-विकासासाठीं च नव्हे, पण एकूण सर्व समाजाच्या हि त्रैकालिक स्वास्थ्यासाठीं याहून अधिक उपयोगाचीं किंवा भिन्न मूल्यें विचारकांना दाखवितां आलीं नाहींत. हीं सगळीं च एका लहानशा सूत्र-वाक्यांत गोंविलीं असल्यामुळें ह्याला मी पंचरत्नी म्हणत असतों.

९६. सर्वाधार-संयम : संयमाशिवाय बुद्धि नाहीं.

नास्ति बुद्धिर् अयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
न चाभावयतः शान्तिर् अशान्तस्य कुतः सुखम् ॥

असें तें सूत्र-वाक्य आहे. त्याचा अर्थ— "अयुक्ताला बुद्धि नाहीं, अयुक्ताला भावना नाहीं. भावनेवांचून शांति नाहीं. शांतीवांचून सुख नाहीं" असा अक्षरशः होईल. हें सूत्र च असल्यामुळें भाष्य करण्यास लायक

आहे. अयुक्ताला बुद्धि नाहीं हें आतांपर्यंत झालेल्या मीमांसेचें फलित मांडलें आहे. अयुक्ताला म्हणजे असंयमी पुरुषाला संयमानें बुद्धि आणि तद्भावीं बुद्धि-नाश, ह्या अन्वय-व्यतिरेकी दोन न्यायांची ती निष्पत्ति आहे. अर्थात् हा केवळ पूर्वानुवाद आहे. "अयुक्तः काम-कारेण फले सक्तो निबध्यते" अयुक्त पुरुष स्वैर वृत्तीनें फलाशेंत गुंतून बांधला जातो, असें पांचव्या अध्यायांत वचन आहे. त्यावरून अयुक्त शब्दाच्या अर्थावर प्रकाश पडतो. अयुक्त म्हणजे आसक्त, कामना-ग्रस्त; अक्षरार्थानें 'युक्ति-रहित.' युक्ति म्हणजे संयमाची युक्ति हें आपण मागें च पाहिलें. जीवनाची ही किल्ली च समजा. व्यक्तीचें आणि समाजाचें वळण संयमाकडे आहे कीं स्वच्छंदाकडे आहे हें कळलें, कीं त्याच्या जीवनाचें स्वरूप उलगडलें. म्हणून हें जीवनांतलें पहिलें मूल्य म्हणतां येईल. दुसरें मूल्य, यांतून च निर्माण होणारी स्थिर-बुद्धि.

९७. पुढील अध्याहार : बुद्धीशिवाय भावना नाहीं.

येथपर्यंत या सूत्रांत कांहीं च अडचण नाहीं. पण यापुढें सूत्र खंडित झाल्यासारखें दिसतें. 'अयुक्ताला बुद्धि नाहीं, आणि अयुक्ताला भावना नाहीं' अशी पुढें भाषा वापरली आहे. ती त्रुटित आहे. भावना हें जीवनाचें

तिसरें मूल्य गीतेला सांगायचें आहे. त्यांतून शांति आणि शांतींतून सुख अशीं पुढचीं मूल्यें निर्माण केलीं आहेत. भावनेवांचून शांति नाहीं, शांतीवांचून सुख नाहीं, असें म्हटल्यानें भावनेची गरज लक्षांत आली. संयमापासून सुखापर्यंतची सांखळी संयम, भावना, शांति, सुख अशी जोडली गेली. पण मध्यें च बुद्धि कशाला पाहिजे? बुद्धीचा आणि भावनेचा कांहीं च संबंध दाखवलेला नाहीं. त्यामुळें बुद्धि अधांतरीं च राहिली. बुद्धीला बाजूस सारून हि संयमाची गरज सिद्ध करायची असली, तर ती या सूत्रानें सिद्ध होण्यासारखी आहे. पण तसें अपेक्षित नाहीं. संयमाची गरज खरी, पण ती बुद्धीद्वारा दाखवायला हवी आहे. कसें हि पाहिलें तरी हें वाक्य लटकें च पडतें. म्हणून 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य, न चाबुद्धस्य भावना' संयमावांचून बुद्धि नाहीं आणि बुद्धीवांचून भावना नाहीं, असें वाक्य येथें हवें आहे. पण आज आहे तें च वाक्य गृहीत धरून "स्थितस्य गतिश् चिन्तनीया" या न्यायानें त्यांत हा सुसंगत अर्थ बसवायला पाहिजे. म्हणून "नास्ति बुद्धिर् अयुक्तस्य, अतएव न च अयुक्तस्य भावना" असा 'अतएव' शब्दाचा अध्याहार करून निर्वाह केला पाहिजे. एकूण अर्थ असा निष्पन्न झाला—"संयमावांचून बुद्धि नाहीं,

बुद्धीवांचून भावना नाहीं, भावनेवांचून शांति नाहीं, शांतीवांचून सुख नाहीं." (२)

९८. अध्याहारांतील स्वारस्य : बुद्धीहून भावना वेगळी नाहीं. परिनिष्ठित बुद्धि म्हणजे च भावना.

संयमापासून सुखापर्यंत अखंड सांखळी सांगत असतां मधला एक दुवा जोडण्याचें कसें राहून गेलें असेल ? अशी येथें आशंका होईल. याचें उत्तर असें आहे, कीं भगवन्तांनीं येथें बुद्धि आणि भावना यांचें अद्वैत च कल्पिल्यासारखें आहे. ह्या कल्पनेंत एक विशेष दर्शन आहे. भावना म्हणजे 'परिनिष्ठित बुद्धि,' बुद्धीची परिपक्कता, असा भगवंताचा अभिप्राय आहे. बुद्धि इतकी परिनिष्ठित झाली कीं आतां तिला विचाराची गरज उरली नाहीं, म्हणजे तिला भावना म्हणतात.

९९. परिनिष्ठित-बुद्धि-रूप भावनेचीं उदाहरणें.

कांहीं बाबतींत बुद्धि इतकी दृढ झालेली असते, कीं मग विचार करण्याची गरज च राहत नाहीं. खून झाला असें ऐकलें, कीं विचार न करतां च 'फार वाईट' असें मुखांतून निघून जातें. याला भावना म्हणतात. त्यांना पुनर-विचाराची गरज नसते [illegible] समाजानें त्या

अशा कांहीं भावना समाजाच्या हृदयांत मुरलेल्या

बाबतींत लाखों वेळा विचार करून निर्णय घेतलेला असतो. उदाहरणार्थ हिंदी समाजांतल्या माणसाला तुम्हीं विचारलें, कीं दारूपासून कांहीं च फायदा नाहीं का? दारू बेताने घेतली तर काय हरकत आहे? तर तो म्हणेल, 'मला तें कांहीं माहीत नाहीं. तुमचें म्हणणें माझ्या डोक्यांत शिरत नाहीं.' आमच्या पूर्वजांनीं हजारों प्रयोग केले आणि हा निर्णय करून ठेवला. कुराणांत म्हटलें आहे, 'दारूपासून लाभ थोडे आणि हानि फार.' हें मूळ शास्त्रकारांचें तर्क-शास्त्र झालें. पण एकदां बुद्धि पक्की होऊन भावनेंत परिणत झाली, म्हणजे मग तर्काची गरज राहत नाहीं. मग तें स्वयं-सत्य झालें.

१००. प्रगत समाजांत अशा अनेक भावना मुरलेल्या असतात. त्यांनीं च समाजांत शांति नांदते.

बुद्धि-पूर्वक केलेल्या प्रयोगाचा परिणाम म्हणून ज्या भावना समाजांत प्रतिष्ठित झाल्या असतील, त्या सामाजिक प्रगतीच्या द्योतक असतात. लढाईंत इतकीं माणसें मारण्यांत येतात. प्रश्न विचारावासा वाटतो, कीं अखेरीस हीं माणसें मारण्यांत च येतात, तर त्यांना खाऊन का टाकीत नाहींत? तीं चांगलीं धट्टीं-कट्टीं ताजीं-तवानीं माणसें असतात. शास्त्र-दृष्टया त्यांचें मांस चांगलें नाहीं

असें ठरलें, तर गोष्ट निराळी. पण माणसाचें मांस माणसाला लौकर अंगीं लागतें, असें च ठरण्याचा संभव आहे. तेव्हां इतर प्राण्यांप्रमाणे हीं माणसें हि खाल्लीं तर अन्नाचा तवढा तुटवडा पडायचा नाहीं. मारलेलीं माणसें खातां येतात असें कळलें, तर कदाचित् शिपायांना माणसें मारायला ज्यास्त हुरूप वाटेल. पण इतकें सगळें असलें, तरी माणसें खायचीं नाहींत असें ठरून गेलें आहे. याचें कारण, भावना तशी बनून गेली आहे. त्या भावनेच्या मागे अनुभव-सिद्ध बुद्धि आहे. मनुष्यानें मनुष्याला मारणें हें हि वाईट च आहे. पण माणूस माणसाला खाऊं शकतो असे झालें, तर आणिक च अनर्थ होईल. समाजाच्या पतनाला सीमा राहणार नाहीं. ही गोष्ट माणसाच्या चित्तांत इतकी ठसून गेली आहे, कीं युक्तिवादाला जागा च नाहीं. हें सद्-भावनेचें चांगलें उदाहरण आहे. अशा अनेक-विध उन्नत भावना ज्या समाजांत मुरलेल्या असतील, तो समाज शांतिमय असतो. ज्या समाजाचा विचार कधीं संपत च नाहीं, नेहमीं प्रत्येक बाबतींत संदेह व अनिर्णय राहतो, बुद्धि परिनिष्ठित होत नाहीं, त्या समाजांत नेहमीं अशांति च राहील.

१०१. पण समाजांत मुरलेल्या भावना सर्वथा बुद्धि-युक्त च असतात, असें नाहीं. म्हणून भावनेच्या कुशल संशोधनाची गरज.

इतिहासाच्या अनुभवानें कांहीं भावना समाजांत स्थिर झालेल्या असतात. त्यांनीं च सामाजिक जीवन सुव्यवस्थित राहतें. समाजांत समतोल राहतो. पण सर्व च भावना बुद्धि-युक्त असतात, असें नाहीं. म्हणून त्यांवर बुद्धीचा प्रकाश पाडून त्या तपासून घ्याव्यात. भावनेच्या ज्या अंशाच्या मुळाशीं बुद्धि आढळून येईल तेवढा अंश कायम ठेवावा. अबुद्धीचा जेवढा अंश असेल तेवढा काढून टाकावा. मात्र भावनेचा समूळ उच्छेद करूं नये. तिची शुद्धि व विकास करावा. नाहींतर समाजांत कोणतीं हि स्थिर मूल्यें राहणार नाहींत. त्याचा तोल संभाळतां येणार नाहीं. अशांति आणि अनवस्था माजेल. आपण कांहीं सामाजिक सद्‌भावनांचीं उदाहरणें पाहिलीं. आणखी कांहीं पाहूं, म्हणजे हा मुद्दा स्पष्ट होईल.

१०२. संशोध्य भावनेचें एक उदाहरण : मांसाहार-निवृत्ति.

आपल्याकडील समाज, हा भावनेनें मांसाहाराला गौण समजतो. त्याचा परिणाम म्हणून कांहीं सबंधच्या सबंध

जातींनीं मांसाहार सोडलेला आहे. पण पुढें या जाती आपल्याला उच्च समजूं लागल्या. एवढयानें च न भागतां कांहीं जातींना अस्पृश्य मानण्यापर्यंत पाळी येऊन ठेपली. या उच्च-नीच भेदांत दुसरे हि कांहीं मुद्दे मिसळले असले, तरी कांहीं जातींची मांसाविषयींची वर्ज्य-भावना हा भाग त्यांत आहे च. ही भावना योग्य, पण तदनुषंगानें आलेला उच्च-नीच भेद वगळून च तिचा संग्रह आणि परिपोष करावा लागेल.

१०३. दुसरें उदाहरण : अन्नदानाविषयीं श्रद्धा.

दुसरी अशी च एक भावना म्हणजे आपल्या समाजांत अन्नदानाचें महत्त्व. सर्व दानांत अन्न-दान श्रेष्ठ व निर्दोष मानले आहे. त्या भावनेचा समाजांत विनियोग करतांना तिला आज विकृत व अनिष्ट स्वरूप आलें आहे. पण तिच्या मुळांत जो सदंश आहे, तो काढून टाकणें इष्ट होणार नाहीं. तो सुधारून परिपुष्ट केला पाहिजे. अन्न-दान श्रेष्ठ मानण्यांत ही कल्पना गृहीत आहे, कीं प्रत्येक भुकेल्या माणसाला भोजनाचा अधिकार आहे. त्याला तें देण्याचें समाजाचें कर्तव्य आहे. अन्न-दान माणसाली सरळ च पोंचतें. इतर रीतीनें मदत पोंचविण्यांत दुसऱ्या एजन्सी, दुसरे मध्यस्थ, आडवे येतात. पोट

भरलेल्या माणसावर अन्न लादलें जाऊं नये,* त्यानें आळसाला उत्तेजन मिळूं नये, अशी काळजी मात्र घेतली पाहिजे. मूळ भावना कायम ठेवून विनियोगाच्या पद्धतींत इष्ट ती सुधारणा केली पाहिजे. बुद्धीच्या प्रकाशांत भावनेचें शुद्धीकरण करण्याचें हें सामाजिक दर्शन आपल्याला येथून मिळतें.

१०४. स्थिर-प्रज्ञेवर च उभारलेली भावना शांति-दायी.

राष्ट्रांत निरनिराळ्या भावना असायच्या च. त्या परिशुद्ध असल्या तर राष्ट्रांत शांति नांदेल. परिशुद्ध नसल्या तर अशांति पसरेल. पण अशांति कोणाला मानवणारी नसते च. म्हणून मग शांतीसाठीं नानाप्रकारच्या कृत्रिम आणि हिंसक योजना हि करण्यांत येनात. आज असें च होत आहे. समाजांत स्वाभाविक रीतीनें शांति रहायची तर त्यासाठीं शुद्ध भावना कायम ठेवून त्यांचा विकास करायचा व अशुद्ध भावना काढायच्या, हा च उपाय आहे. असद्-भावना कोणत्या व सद्-भावना कोणत्या हें सांगण्याची जबाबदारी स्थित-प्रज्ञाची च आहे. कारण त्याची बुद्धि स्थिर व तटस्थ झाल्यामुळें तो च अमुक भावना सत् का असत्, याची पारख करूं शकतो. भावनांत कला,

* अन्न-दानाचा अतिरेक होऊं नये.

संगीत, सौंदर्यविषयींच्या कल्पना, मनो-विनोदाचीं साधनें, धार्मिक उत्सव, पूजेचे विधि इत्यादि सर्व बाबी येतात. राष्ट्राच्या जीवन-विकासाकरतां या सगळ्या विभागांत योग्य विकास होणें आवश्यक आहे. याविषयीं भलभलत्या कल्पना जर राष्ट्रांत रूढ झालेल्या असतील, तर त्या राष्ट्राची अधोगति होईल. त्यांत अव्यवस्था माजेल. अर्थात् या सर्व वस्तु स्थिर-बुद्धीच्या पायावर उभारल्या पाहिजेत. स्थिर-बुद्धि म्हणजे शास्त्रीय बुद्धि. तींत आत्म-ज्ञान, शरीर-विज्ञान, सृष्टि-विज्ञान, सृष्ट पदार्थ-विज्ञान, गणित, चिंतन-शास्त्र इत्यादि सर्व आलीं. अशा स्थिर-बुद्धीच्या शास्त्रीय पायावर सामाजिक भावना आधारलेल्या असल्या, म्हणजे आपोआप शांति नांदेल. तिच्या स्थापनेसाठीं कृत्रिम उपाय करावे लागणार नाहींत. असा समाज अहिंसक राहील. सर्व राष्ट्रीय विधान च असें असेल, कीं शांति हें त्याचें स्वाभाविक लक्षण असेल.

१०५. म्हणून स्थित-प्रज्ञानें नेतृत्व स्वीकारलें पाहिजे.

यासाठीं समाजांत इतकी अक्कल आली असली पाहिजे, कीं तो मार्ग-दर्शनाची जबाबदारी स्थित-प्रज्ञ व्यक्तीवर च सोंपवील. ज्या समाजांतील लोकांना इतकी अक्कल आली नसेल, किंवा समाजांतील थोरांनी त्याला

ती दिली नसेल, तेथें मार्ग-दर्शनाचें काम अस्थिर-प्रज्ञ नेत्याकडे राहील. स्थिर-प्रज्ञाच्या मार्ग-दर्शनाखालीं सामाजिक नीतीचा पाया संयम हा च राहील. विज्ञानानें जीवनाचें यथार्थ सत्य शोधून तें समाजांत फैलावलें जाईल. कला, म्हणजे हृदय-विकासाचा भाग, विज्ञानावर आधारला जाऊन समाजाचा समतोल राखणारें समाज-विधान निर्मिलें जाईल, आणि त्या योगानें समाजांत कायमची शांति आणि समाधान राहील.

व्याख्यान ११ वें.

(१)

१०६. भावना शब्दाचा आणिक थोडा विचार.

भावना शब्दाच्या अर्थाचा आणखी थोडा विचार उपयोगी होईल. वैद्य-शास्त्रांत भावना शब्दाचा अर्थ घोटणें, घोळणें, पुटें चढविणें असा करतात. होमिओपथींत औषधें घोटतात. मर्दनानें त्यांची शक्ति वाढते, त्यांचें गुणवर्धन होतें. बुद्धीला घोटत गेलें म्हणजे तिची शक्ति वाढून ती च भावना बनते. स्थित-प्रज्ञाची बुद्धि परिणत झालेली असल्यामुळें त्याच्या जीवनांत भावना च असते. त्याचें जीवन भावनेनें ओतप्रोत भरलेलें असतें. बुद्धि व भावना यांत आणखी एक भेद आहे. बुद्धि फक्त दिशा दाखविते. भावना दिशा हि दाखविते व कार्य हि करते. बुद्धि कार्यक्षम व कार्यकारी झाली म्हणजे तिची भावना बनते. बुद्धीचें रूपांतर भावनेंत व्हायला ती घोटली पाहिजे. सर्वा, भूर्तीं आत्मा' ही स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणीं एक तर्करूप बुद्धि न राहतां मुरलेली भावना असते. म्हणून त्याला सगळ्या समाजाविषयीं वात्सल्य वाटूं लागतें.

आईला आपल्या मुलाविषयीं जसें वात्सल्य वाटतें तितकें च स्वाभाविक हें वात्सल्य असतें. मग समाजाची सेवा ही सहज स्वभावानें घडूं लागते. स्थित-प्रज्ञाचें जीवन बुद्धि-मय असतें, तेव्हां त्याच्या जीवनांत भावनेला स्थान कसें राहील, अशी शंका घेण्याचें कारण नाहीं. कारण, स्थिर झालेली बुद्धि च भावना होय, हें आपण पाहिलें. स्थित-प्रज्ञाचें जीवन बुद्धि-मय असतें, म्हणून च भावनामय असतें.

१०७. बुद्धि-प्रधान विरुद्ध भावना-प्रधान हा भेद स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणीं लोपतो.

पण अशा शंका मनांत येण्याचें कारण आहे. हल्लीं आपण पुष्कळ वेळा भावना शब्द बुद्धीच्या विरुद्ध अर्थानें वापरतों व तिची बुद्धीशीं तुलना करतों. अमुक मनुष्य भावना-प्रधान व अमुक बुद्धि-प्रधान आहे अशी भाषा आपण अलीकडे बोलतों; म्हणजे एकांत भावना ज्यास्त व बुद्धि कमी, आणि दुसऱ्याच्या ठिकाणीं बुद्धि अधिक तर भावनेची उणीव, असें आपल्याला म्हणायचें असतें. भावना-प्रधान या शब्दाचा अर्थ येथें निरंकुश मन, मनावर बुद्धीचा अंकुश नसणें, असा असतो. येथील भावना शब्द मनाला अनुलक्षून आहे. पण 'गीतें'च्या

शिकवणींतील भावना शब्दानें हृदयांतील वस्तूचा निर्देश केला आहे. गीतेची भावना हा मनाचा विकार नसून हृदयाचा गुण आहे. वस्तुतः गीता हृदय व बुद्धि असा फरक करीत नाहीं; पण बुद्धीचा अगदीं आंतला गाभारा म्हणजे हृदय, असें मानते. "हृदि सर्वस्य विष्ठितम्," "ईश्वरः सर्व-भूतानां हृद्-देशेऽर्जुन तिष्ठति" इत्यादि वाक्यांत हृदय म्हणजे बुद्धीचा आंतला भाग असा अर्थ आहे. आपण जेव्हां एखाद्याला भावना-प्रधान म्हणतों, तेव्हां आपल्याला वस्तुतः विकार-प्रधान म्हणायचें असतें. ज्या भावनेवर बुद्धीची सत्ता चालत नहीं, ती भावना म्हणजे च विकार. अशी भावना गीतेला नको आहे. उलट पक्षीं आपण जेव्हां कोणाला बुद्धि-प्रधान म्हणतों, तेव्हां त्याच्या ठिकाणीं अंतःकरणाचा ओलावा नाहीं, त्याच्या फक्त तर्क-शक्तीचा च विकास झालेला आहे, असें आपल्याला म्हणायचें असतें. परंतु स्थित-प्रज्ञाची स्थिति अगदीं च वेगळी आहे. त्यानें आपली बुद्धि हृदयाला सोंपविलेली असते. ज्यानें बुद्धि घोटून घोटून तिचें भावनेंत रूपांतर केलें आहे, त्याची बुद्धि हृदयांत मिसळून गेली; बुद्धि व भावना परस्परांशीं एक-रस झाल्या.

१०८. बुद्धीला भावनेंत परिणत करण्याचे उपाय : जप, ध्यान आणि आचरण.

बुद्धीचें भावनेंत रूपांतर करण्याच्या प्रयोगांचा आपण सामान्यतः विचार केला. आतां कांहीं विशेष शास्त्रीय प्रयोगांचा विचार केला पाहिजे. यांपैकीं पहिला प्रयोग जप. जप म्हणजे फक्त वाणीने उच्चार नव्हे.* मनन हें निर्णयासाठीं असतें. जपांत पूर्वी च झालेला निर्णय दृढ करायचा असतो ते कार्य वाणी-द्वारा होतें. असा जपांत व मननांत फरक आहे. तेवढा फरक सोडला तर दोन्ही क्रिया एक च. दुसरा प्रयोग ध्यान. ध्यान म्हणजे त्या विचाराशीं तन्मयता, त्याला अनुकूल अशी उपासना. यांतून च तिसरा प्रयोग आचरणाचा. विचारानुकूल सगळ्या जीवनाची रचना हें याचें स्वरूप. याप्रमाणे (१) जप, (२) ध्यान व (३) आचरण हे तीन प्रयोग केल्याने बुद्धीचे रूपांतर भावनेत होते.

१०९. भावना म्हणजे भक्ति असा हि अर्थ निष्पन्न होतो. भक्तीशिवाय शांति नाहीं, शांतीशिवाय सुख नाहीं.

या विषयाचा विचार आणखी एका दृष्टीने करणें शक्य आहे. स्थित-प्रज्ञ—लक्षणांतील बुद्धि ही आत्मनिष्ठ

* मनांत हि तो च विचार घोळला पाहिजे. या कामीं वाणीची मदत होते. ती मननासारखी च क्रिया असली तरी मनन मात्र नव्हे.

बुद्धि आहे. आत्म-ज्ञान घोळून घोळून मुरविलें, म्हणजे त्याचें रूपांतर भक्तींत होतें. म्हणून येथें भावना शब्दाचा अर्थ भक्ति असा हि घेतां येतो. बोधाला प्रेमाचें रूप येणें म्हणजे ज्ञानाला भक्तीचें रूप येणें होय. बोध स्थिरावला म्हणजे तो इतका आवडूं लागतो, कीं नित्य-निरंतर त्यांत च मन रमूं लागतें. असें झालें म्हणजे बोधाचें रूपांतर प्रेमांत होतें. म्हणून भावनेचा अर्थ भक्ति करतां येईल. प्रेमाशिवाय किंवा भक्तीशिवाय शांति नाहीं, हें तेव्हां च लक्षांत येते. बोध जेव्हां अत्यंत प्रिय होतो, तेव्हां त्याचा वेध लागतो, मन त्यानें घेरलें जातें. मंत्रानें भारल्याप्रमाणें होतें. असें झालें म्हणजे अशांतीचा स्पर्श होत नाहीं. झाडाच्या मुळाला पाणी सारखें मिळत राहिलें, म्हणजे तें सदा टवटवीत राहतें. त्याप्रमाणें अंतर्यामांत बोधाचा झरा असला, त्याला प्रेमाचें रूप आलेलें असलें आणि सतत प्रेम-रस मिळत राहिला, म्हणजे जीवनाला नेहमीं टवटवी राहते. आपत्ति आल्या तरी त्या संपत्तीचें रूप घेतात. त्यांनीं शांति वाढते. याप्रमाणें बोध व भक्ति यांचा अभेद्य संबंध आहे. बोधाशिवाय भक्ति नाहीं, भक्तीशिवाय शांति नाहीं, शांतीशिवाय सुख नाहीं.

(२)

११०. पण सुख म्हणजे मनाचें सुख नव्हे. मनाचें सुख वेगळें, माणसाचें सुख वेगळें.

पण सुख म्हणजे मनाचें सुख नव्हे. मनाचें सुख-दुःख वेगळें. माणसाचें सुख-दुःख वेगळें. मनाला सुख-दुःख झालें, म्हणजे माणसाला होईल च असे नाहीं. आज इतकीं माणसें देशासाठीं मानसिक दुःखे सोसतात. त्यांत मनाला त्रास झाला तरी त्यांना सुख च होतें. कारण, त्यांत कल्याणाची कल्पना असते. जिभेला जें गोड किंवा कडू लागतें, ते माणसाला तसें लागतें च असें नाहीं. औषध जिभेला कडू वाटलें, तरी माणसाला गोड वाटतें. माणूस मनाचें दुःख कल्याणकर वाटल्यास सहर्ष पत्करतो. मानसिक सुख-दुःखाच्या व्याख्येहून जीवन-दृष्टीनें केलेली सुख-दुःखाची व्याख्या वेगळी पडते. शरीराला सुख आरोग्यानें होतें. शरीरांत बळ मुसमुसलें, मावेनासें झालें, भिंतीशीं टक्कर घेण्याची खुम-खुम वाटूं लागली, हें आरोग्याचें लक्षण नव्हे. त्याचें बळ त्याला च संभाळतां येत नाहीं. बळ हा च रोग होऊन जातो.* आरोग्य निराळें, बलाचा उद्रेक निराळा. आरोग्यांत स्वास्थ्य असतें. अनावर बळांत क्षोभ असतो. त्याचप्रमाणें ज्या सुखांनीं

* आरोग्य म्हणजे शरीरांत समतोल असणे

मनाला हर्ष होतो, तीं खरीं सुखें च नव्हेत. जीवनाचीं खरीं सुखें वेगळीं. तीं शांतींत असतात. चित्ताच्या खळबळींत नसतात. त्यांचा आरंभ निर्विकारितेपासून होतो. निर्विकारितेंतून बोध, बोधांतून भक्ति किंवा निष्ठा, नंतर शांति, व मग अवीट सुख, अशी परंपरा आहे.

१११. अरूपपणाचें सुख हें खरें सुख. तें च अवीट.

इतर सुखांनीं शांतीचा भंग होतो. त्यामुळें त्यांचा वीट येतो. ते च ते नकोसे होते. त्यांत बदल व्हावा असें वाटूं लागतें. आत्म्याचें सुख हें असें सुख असतें, कीं त्याचा कंटाळा येत नाहीं. तें निरंतर असावें असें च वाटतें. तें अवीट असतें. संगीत किती हि मधुर असलें, तरी तें चोवीस तास कानावर येऊं लागलें, तर जीव कंटाळेल. ती च स्थिति रंगांची. चित्रविचित्र रंग पाहून डोळ्यांना घटकाभर बरें वाटो, पण अशा रंगांचा मारा जर डोळ्यावर सारखा सुरू झाला तर डोळा जेर झाल्याशिवाय रहायचा नाहीं. विश्रांतीसाठीं तो आकाशाच्या रंगहीन निळ्या रंगाचा आश्रय करील. आकाशाच्या निळ्या रंगाचा डोळ्यांना कंटाळा येत नाहीं. म्हणून च उपासकांनीं 'नभासारिखें रूप' ईश्वराचें कल्पिलें आहे. इतर भडक रंगांत आणि आकाशाच्या सौम्य रंगांत जसा फरक,

तसा च इतर सुखांत व आत्म-सुखांत आहे. आत्म-सुख म्हणजे आपल्या असणेपणाचें अखंड सुख. आपण नसावें असें कुणाला क्षणभर हि वाटत नाहीं. शरीर सुटावें असें वाटेल. अमुक ठिकाणीं माझें नसणें बरें, असें हि वाटेल. पण मीं मुळीं च नसावें, असें नाहीं वाटत. स्वतःच्या अस्तित्वाचा वीट येऊं च शकत नाहीं. केवळ अस्तित्वाचें सुख अवीट असतें. बाकीचीं सुखें हीं अस्तित्वावरील विकार आहेत. अस्तित्वाचें भान हा हि विकार च.

११२. कुंभक-दृष्टान्तानें तें समजून घ्यावें.

म्हणून योग-शास्त्रांत कुंभकाच्या खुणेनें आत्म्याच्या केवळ अस्तित्वाचें दर्शन करविलें जातें. श्वास आंत घेण्याची क्रिया संपली आहे, श्वास बाहेर सोडण्याची क्रिया सुरू झाली नाहीं, दरम्यानचा जो अतिसूक्ष्म उभयवृत्ति-वर्जित, निष्क्रिय, तटस्थ क्षण त्याचें चिंतन केल्यानें 'केवळ अस्तित्व' म्हणजे काय, याचें दर्शन होतें. म्हणून हा क्षण जितका लांबेल तितका लांबविण्याचा स्थूल प्रयत्न —ज्याला दीर्घ कुंभक म्हणायचें—साधण्यासाठीं दिशाभूल झालेले कांहीं साधक धडपडत असतात. वस्तुतः कुंभक लांबविण्याची गरज नाहीं. कुंभक-दृष्टान्तानें सूचित झालेली आत्मस्थिति ओळखण्याची आणि त्या च अनुभवांत

सतत राहण्याची गरज आहे. कुंभक हा केवळ दृष्टान्त आहे. असे अनेक दृष्टान्त योजितां येतील. ज्ञानदेवानें अमृतानुभवांत एके ठिकाणीं असे अनेक दृष्टान्त एकत्रित केले आहेत. 'रात्र संपली, दिवसाचा आरंभ झाला नाहीं.' 'पावसाळ्यांतल्या नदीचा पूर ओसरला, उन्हाळ्याचा पाणउतार सुरू झाला नाहीं.' हे जसे दृष्टान्त तसा च कुंभक हा हि दृष्टान्त. कुंभक-प्रक्रिया शारीरिक कारणासाठीं लांबवायची असेल तर तो मुद्दा वेगळा. आध्यात्मिक दृष्टीनें मध्यस्थ दशेकडे ध्यान खेंचायचें आहे. केवळ निरुपाधिक मध्यस्थ दशा लक्ष्य आहे. एकूण जीवनांत सगळ्या उपाधींपासून निराळें होतां आलें पाहिजे. मी अमुक, मी तमुक, अशीं सगळीं विशेषणें माणसाला काढून टाकतां आलीं पाहिजेत. सगळे गुण-दोष बाद झाल्यानंतर उरणारें माणसाचें जें मूळचें उपशांत स्वरूप त्यांत च सुख असतें. शांतिमय सुख हें सामान्य सुखांहून निराळें आहे, हें दाखविण्यासाठीं त्याला नित्य-सुख, आत्म-सुख, चित्-सुख वगैरे नांवें देतात. तें च खरें सुख असल्यामुळें त्याला 'सत्य सुख' हि म्हणतां येईल. सच्चिदानंद शब्दांत तसें च सुचविलें आहे. बुद्धि आत्म्यांत स्थिर झाली, म्हणजे तें

सुख लाभते. म्हणून ज्याची प्रज्ञा स्थिर झाली, त्याचें जीवन सुखी.

११३. आत्म-सुखानुभूतीचा व्यवहाराशीं विरोध नाहीं. आत्मबोध बाह्य उद्योगांत खर्ची पडूं नये म्हणजे झालें.

येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो, कीं आत्म्याच्या बाहेरच्या विषयांत बुद्धि च घातली नाहीं तर ते व्यवहार साधावे कसे ? उदाहरणार्थ चामड्याचा व्यवसाय करायचा आणि त्यांत बुद्धि मात्र घालवायची नाहीं, तर तो उद्योग व्हायचा तरी कसा ? करावा तरी कां ? बुद्धि आत्म्यांत ठेवायची तर बाहेरचे उद्योग कसे जमायचे ? सामान्य व्यवहाराला ज्या बुद्धीचा उपयोग असतो, ती बुद्धीची एक शक्ति आहे. तिला तर्क म्हणतां येईल. ती बाह्य उद्योगांत वापरायला हरकत नाहीं, पण 'अहं-बुद्धि' जो बुद्धीचा गाभा, तो आत्म्यांत स्थिर ठेवून आपण तटस्थ रहावें. आत्म-बोध बाह्य उद्योगांत खर्ची पडूं नये. व्यवहारांत सामान्य बुद्धि वापरत राहून इकडे आत्म-बोधांत लीन असणें हें कठिण तर आहे, पण म्हणून तें सोडून देऊं नये. निरंतर प्रयत्न केल्यानें साधेल. कारण, हें कृत्रिम नाहीं. म्हणून तें साधेल या विषयीं खात्री आहे.

११४. आत्मबोध भंगूं न देण्याची युक्ति : पहिल्या क्षणाला आघाताचा परिणाम होऊं देऊं नये.

याला मीं एक युक्ति शोधून काढली आहे. बाह्य वस्तूचा त्या क्षणाला परिणाम होऊं देऊं नये. दुसऱ्या क्षणीं झाला तरी चालेल, पण त्या क्षणीं मात्र होऊं देऊं नये. कोणीं विनोद केला, पहिल्या क्षणाला हंसूं नका. कोणीं एक चपराक मारली, पहिल्या क्षणाला डोळ्यांतून पाणी येऊं देऊं नकोस. पहिल्या क्षणाला, हा भगवंताचा स्पर्श आहे असें च वाटूं दे. दुसऱ्या क्षणीं, वाटल्यास डोळ्यांतून पाणी गळूं दे. आई मेल्याची बातमी कळली, पहिल्या क्षणाला धक्का लागूं देऊं नकोस. शांति ढळूं देऊं नकोस. मनावर इतका ताबा मिळवितां आला, कीं पुढचें आपोआप साधेल.

व्याख्यान १२ वें.

(१)

११५. इंद्रियांमागें जाणारें मन बुद्धीला हि खेंचतें. म्हणून संयमाची आवश्यकता.

यापुढच्या श्लोकांत संयमाची आवश्यकता पुन्हां एकदां निराळ्या रीतीने मांडली आहे.

इन्द्रियाणां हि चरतां यन् मनोऽनुविधीयते ।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर् नावमिवाम्भसि ॥

इंद्रियें स्वैर वागून राहिलीं आहेत, मन त्यांच्या मागें जात आहे, अशी स्थिति झाली, म्हणजे बुद्धि शाबूत व तटस्थ राहूं शकत नाहीं. मन इंद्रियांच्या बाजूला गेलें, म्हणजे इंद्रियें व मन मिळून त्यांचा पक्ष जोरदार होतो. मग बुद्धि आपलें कार्य सोडते. कार्य सोडते म्हणजे नाहींशी होते, असें नाहीं. बुद्धि अबुद्धि बनणें शक्य नाहीं. तेव्हां ती कुबुद्धि बनते. मग ती अबुद्धीपेक्षां हि ज्यास्त अनर्थ करणारी ठरते. मन जर बुद्धीच्या पक्षांत आलें, तर बुद्धीचा पक्ष जोरदार होईल आणि इंद्रियांना त्यांच्या मागें यावें लागेल. बुद्धीला अनुकूल मन व मनाला अनुकूल

इंद्रियें असलीं, म्हणजे जीवनाचा सर्व व्यवहार आत्म्याला अनुकूल होतो. उलट पक्षीं इंद्रियांच्या मागें मन व मनाच्या मागें बुद्धि जाऊं लागली, म्हणजे ती भलभलते प्रयोग करूं लागते आणि मनाच्या पक्षाचें समर्थन करायला तर्कटें रचूं लागते. तसें झालें, म्हणजे जीवनाचा सर्व व्यवहार आत्म्याला प्रतिकूल होतो.

११६. बुद्धि नौकेसारखी तारक, पण मनाच्या पकडींत गेली म्हणजे ती च मारक होते.

मागे बुद्धिनाशाची परंपरा सांगतांना विषय-चिंतनांतून आधीं मनावर आक्रमण होतें असे एका श्लोकांत सांगून, पुढें मोह आदि उत्पन्न होऊन त्यांची झळ बुद्धीला कशी लागते, हें दुसऱ्या श्लोकांत वेगळें मांडलें होतें. त्याचें च स्पष्टीकरण केलें जात आहे. स्वाराच्या ताब्यांत लगाम व लगामाच्या ताब्यांत घोडा अशी स्थिति असली, म्हणजे स्वार सुखानें मुक्कामाला पोंचूं शकतो. उलट, घोड्याच्या ताब्यांत लगाम आणि लगामाच्या ताब्यांत स्वार अशी दशा झाली, म्हणजे मुक्कामाला पोंचण्याची आशा राहत नाहीं, असें कठोपनिषदांत विवेचन केलें आहे. तें च येथें नौकेच्या उपमेनें दाखविलें आहे. बुद्धि ही नौकेसारखी तारक आहे. पण ती जर

त्याला वश झाली, तर तारूं शकणार नाहीं. बुद्धि मनाच्या पकडींत गेली, म्हणजे तिची तारक शक्ति नाहींशी होते आणि ती बुडविण्यास कारण होते.

११७. बुद्धि आणि मन कायमचीं अलग पडूं शकत नाहींत. एकतर बुद्धिमनाला वश होईल, अथवा मन बुद्धीला वश राहील. दुसरें च श्रेयस्कर

मन इंद्रियांच्यामागें गेलें तरी बुद्धीला स्पर्श होत नाहीं अशी एखादी युक्ति असती, तर मन इंद्रियांच्यामागें खुशाल जावो आमचें कांहीं बिघडत नाहीं, असें म्हणतां आलें असतें. बुद्धि व आत्मा यांचा मजबूत पक्ष असल्यावर मन इंद्रियांच्यामागें लागून विषयांकडे वळलें तरी पर्वा नाहीं, असें आपण मानलें असतें. आपण माणसांना तसें बोलतांना ऐकतों हि. "आम्ही विषय-विलास करीत असलों तरी आमची बुद्धि त्यांत गुंतत नाहीं. विचार करतांना आम्ही तो विषय सोडून तटस्थपणें विचार करतों" असें म्हणणारे म्हणतात. पण हा भ्रम आहे. असें होणे शक्य नाहीं. शक्य हें आहे, कीं इंद्रियें, मन व बुद्धि या तिघांना हि एका पक्षांत ढकलून स्वतः निराळें राहतां येईल. कारण, आत्मा अगदीं वेगळा आहे. आत्मा व बुद्धि यांच्यामध्यें पोकळी आहे. त्यांच्यामध्यें तुम्ही भित

उभी करूं शकतां. पण हे स्थितप्रज्ञता लाभल्यानंतर च होऊ शकणार. हा च वेदान्त. हे कठिण आहे, पण शक्य आहे. मन व बुद्धि यांच्यांत पोकळी नाहीं. तीं परस्पर-संबद्ध आहेत. म्हणून आत्मा एकीकडे आणि बुद्धि, मन व इंद्रियें एकीकडे असे ज्याप्रमाणें दोन कप्पे खुशाल पाडतां येतील, त्याप्रमाणें आत्मा व बुद्धि एकीकडे आणि मन व इंद्रियें दुसरीकडे, असे कप्पे पाडण्याची सोय नाहीं. मग एक तर इंद्रियांच्या अधीन मन आणि मनाच्या अधीन बुद्धि असें होऊं शकेल, किंवा बुद्धीच्या अधीन मन व मनाच्या अधीन इंद्रियें असें होऊं शकेल. पैकीं दुसरा मार्ग इष्ट व श्रेयस्कर आहे, असें येथें सुचविलें आहे.

(२)

११८. ज्ञानदेवाची विशिष्ट सूचना : ज्ञान्याला हि अनावधपणें इंद्रियें मोकळीं सोडण्याची सोय नाहीं.

पण या श्लोकांत फक्त एवढें च सांगितलें असेल, तर त्यांत विशेष असें कांहीं च सांगितलें नाहीं. म्हणून यांत कांहीं विशेष अर्थ असला, तर तो बारकाईनें शोधला पाहिजे. ज्ञानदेवानें हा अर्थ स्पष्ट केला आहे. त्याच्या मतें या श्लोकांत खास धोक्याची सूचना दिली आहे.

मनुष्य जरी जवळ जवळ स्थित-प्रज्ञ झाला असला, तरी त्याने गैरसावध राहतां कामा नये, असा येथें इशारा दिला आहे. ज्ञानदेव म्हणतो, "प्राप्तें हि पुरुषे। इंद्रियें लाळिलीं जरी कवतिकें। तरी आक्रमिला जाण दुःखे। सांसारिकें॥" प्राप्त म्हणजे पोहोंचलेला पुरुष, म्हणजे मुक्काम ज्यानें गांठला असा पुरुष. असा स्थिर-बुद्धीचा पुरुष इंद्रियांचे कोड कशाला पुरवील? म्हणून 'कवतिक' शब्द घातला. तो कौतुकानें, कुतूहलानें, असावधपणें अथवा गफलतीनें जर इंद्रियांना मोकळें सोडूं लागला, तर त्याचें हि मन त्याच्यापेक्षां बलवान् ठरून त्याला खेचून घेईल. हा अर्थ ज्ञानदेवांना कसा सुचला याचा विचार केला, म्हणजे त्यांत त्यांच्या बुद्धीची सूक्ष्मता दिसून येते. या श्लोकांत वारा नावेला खेचतो त्याप्रमाणें मन 'बुद्धीला' खेंचतें अशी भाषा वापरली नाहीं. 'प्रज्ञेला' खेंचतें असा बुद्धीऐवजीं प्रज्ञा शब्द घातला आहे. तो का उगीच च घातला म्हणायचा? या प्रज्ञा-शब्दावरून ज्ञानदेवांनीं सूचना घेतली ती अशी, कीं माणसानें कोणत्या हि स्थितींत मनाला सैल सोडूं नये. रामदासांनीं हि मनाच्या श्लोकांत शेंवटचा उपदेश असा च केला आहे. "मना गूज रे तूज हें प्राप्त जालें" म्हणजे जें

कांहीं मिळायचें होतें तें मिळालें, म्हणजे तूं मुक्कामावर पोहोंचलास, तरी पण गाफीलपणा कामाचा नाहीं. "परी अंतरीं पाहिजे यत्न केले" हातीं गूज लागल्यावर हि हात तंग असू दे. ढिला सोडूं नकोस. म्हणजे मनुष्याची बुद्धि स्थिर होऊन प्रज्ञा-स्वरूपाला पोहोंचली तरी त्यानें ढील करूं नये, असें म्हणणें.

११९. वस्तुतः ज्ञानी नियमामुळें संयमी नसतो, स्वभावानें संयमी असतो.

पण ज्ञानदेवांनीं दुसरीकडे थोडे निराळे उद्गार काढले आहेत. "गंगा समुद्राला पोहोंचली कीं ती मंदावते." "शत्रूला जिंकलें कीं तरवारीवरचा हात ढिला होतो." या उद्गारांवरून असें सूचित होतें, कीं ज्ञान्याला साधनेची गरज राहूं नये. आणि येथें तर त्याला सावधगिरीची सूचना दिली जात आहे. याचा मेळ कसा घालायचा ? ज्ञान्याला सावधगिरी च सहज आहे, हा याचा मेळ. ब्रह्मसूत्र-भाष्यांत शंकराचार्यांनीं हा च अर्थ निराळ्या भाषेंत मांडला आहे. "आत्मज्ञानी स्वच्छन्द वर्तन कसें करील ! स्वच्छन्द वर्तन करायला तरी अहंकार लागेल च कीं नाहीं !" हें त्यांचें म्हणणें मार्मिक आहे. हा तर संयमाच्या आधारानें च स्थित-प्रज्ञ झाला. तो असंयत वर्तन कसें

करील ? संयत वर्तन हा च तर त्याचा स्वभाव आहे. स्थित-प्रज्ञाच्या बाबतींत नियम नियम राहत नाहीं, संयम संयम राहत नाहीं. नियम माझ्याहून कोणी वेगळे आहेत, ते मला लागू आहेत, असा भेदभाव च त्याच्या ठिकाणीं उरलेला नसतो. सूर्य नियमानें प्रकाशत नाहीं, स्वभावानें प्रकाशतो. गंगा नियमानें वाहत नाहीं, स्वभावानें वाहते. तशी च स्थित-प्रज्ञाची स्थिति आहे.

१२०. ज्ञान्याला च काय पण साधकाला हि संयमाचें ओझें नसतें.

इंद्रिय-संयम हें ओझें आहे का त्याला ? उलट इंद्रियांचा असंयम हें च त्याला ओझें आहे. एक माणूस गणित शिकून पारंगत झाला. उत्तम गणिती झाला. म्हणून आतां माझ्याकरतां गणिताचे नियम ? नियम राहूं नयेत असें वाटेल का त्याला ? यापुढें माझ्यासाठीं दोन आणि दोन चार न होतां तीन व्हावेत, असें म्हणेल का तो ? तो जर तसें म्हणेल, तर त्याचें गणित च गेलें आणि त्याला भ्रम झाला. संयम हें ओझें, ओझें, ओझें अशी कल्पना जोंपर्यंत राहील, तोंपर्यंत तें नकोसें च वाटेल. तसें तर साधकाला हि वाटत नाहीं. साधकाला प्राथमिक अवस्थेंत संयम थोडा तापदायक होईल हें खरें आहे. आणि

तापदायक होईल म्हणून तर संयमाला तप हें नांव दिलें जातें. संयमाचा मुळीं च ताप नसतां तर तप कशाचें ? परंतु आरंभाला संयम थोडा तापदायी झाला, तरी साधकाला त्याचें ओझें कधीं च वाटत नाहीं; हौस च वाटते. प्रवाशाला लाडवांच्या पिशवीचें ओझें वाटतें काय ? जर साधकाला हि संयमाचें ओझें वाटत नाहीं, तर स्थित-प्रज्ञाला त्याचें ओझें वाटण्याचा प्रश्न च नाहीं.

१२१. स्थित-प्रज्ञाला असंयम अशक्य. कारण, स्थिर-बुद्धीचा आधार च संयम आहे.

अभ्यास झाल्यामुळें संयम स्थिर-बुद्धीचें अंग च होतो. स्थिर बुद्धि संयमावर च उभी असते. तेव्हां स्थिर-बुद्धि झाल्यावर माणूस संयमाच्या बाबतींत च ढिलेपणा करील हें शक्य नाहीं. तोडणारा मनुष्य सगळ्या फांद्या तोडील, पण ज्या फांदीवर उभा आहे ती कशी तोडील ? स्थिर बुद्धि संयमावर उभी असल्यामुळें ती संयमावर कुऱ्हाड चालविणार नाहीं. स्थिर बुद्धीनें संयमावर प्रहार करणें म्हणजे तिनें आत्महत्या करणें च होईल तें. ज्ञानदेवांचा हा च अर्थ आहे. स्थित-प्रज्ञाला नित्य प्रयत्नशील रहावें लागतें, असा त्याचा अर्थ नाहीं. पण संयमाच्या बाबतींत त्यानें ढिलाई केली असें गृहीत धरलें, तर त्यानें

स्थितप्रज्ञतेचा पाया च ढांसळेल. आणि म्हणून तशी त्याला शक्यता नाहीं, असा या श्लोकाचा खोल अर्थ आहे.

१२२. सावधानतेची अपेक्षा न राखणारी सहजावस्था ही एकप्रकारें मानवाची आकांक्षा मात्र आहे. म्हणून सावधगिरीची सूचना केव्हां हि योग्य च.

स्थित-प्रज्ञाला साधनेची अथवा सावधानतेची गरज नाहीं, असें एका बाजूनं म्हटलें जातें. आणि दुसऱ्या बाजून त्याला हि तशी गरज आहे, असें सांगण्यांत येतें. स्थित-प्रज्ञाला सावधानता सहज असते, असा या दोन परस्पर-विरुद्ध भासणाऱ्या कथनांचा आपण मेळ साधला. दुसऱ्या हि रीतीनें हा मेळ साधतां येईल. सावधानतेची अपेक्षा न राखणारी सहजावस्था ही एक प्रकारें मानवाची आकांक्षा मात्र आहे. निदान लाखों लोकांना तरी ती तशी च आहे. या देहांत स्थित-प्रज्ञाच्या पूर्ण व्याख्येला पोहोंचणें अशक्य न म्हटलें, तरी पुष्कळांच्या दृष्टीनें तें अशक्य-प्राय आहे. साधकाची भूमिका जसजशी प्रगत होईल तसतसा स्थितप्रज्ञाच्या व्याख्येचा त्याचा अर्थ हि सूक्ष्म होत जाईल. आणि म्हणून मी स्थित-प्रज्ञ झालों असें मानून घेण्याची स्थिति माणसाला सहसा लाभणार नाहीं. असें

होणें एकपरी इष्ट हि आहे. देह असेपर्यंत विकासाला वाव असणें इष्ट आहे. इतकें च काय, पण तसा वाव असल्याची देहाचें अस्तित्व ही एक खूण च म्हटली पाहिजे. टॉल्स्टॉयनें म्हटल्याप्रमाणें साधक आणि त्याचें ध्येय यांच्यांत निरंतर पळापळीचा खेळ चालू असण्यांत च गंमत आहे. मी ध्येयाला 'शिवलों रे शिवलों' असें साधकाला वाटूं लागण्याचा संभव येतां क्षणीं च 'मी निसटलों रे निसटलों' असें म्हणून ध्येय पुढें धांव घेतें. यांत च साधनेची प्रतिष्ठा आहे. म्हणून साधकाला धोक्याची सूचना देणें केव्हां हि योग्य च आहे. 'तर मग ध्येय-लब्धि कधीं होणार च नाहीं' असें अनुमान मात्र काढायचें नाहीं. ईश्वर-कृपेनें ध्येय-लब्धि अवश्य होईल. पण मला लब्धि झाली, आतां मला आपलें मन सैल सोडायला हरकत नाहीं, अशी कल्पना माणसाला ज्या क्षणाला होईल त्या च क्षणाला ती लब्धि गेली, हरवली, असें समजावें. पोहणारा पुष्कळदां अगदीं कांठावर पोहोंचतो, कांठावर हात देखील टेकतो, पण पुन्हां पाण्यांत घसरून वहात जातो. हात किनाऱ्याला लागणें पुरेसें नाहीं. पाय किनाऱ्यावर चढले म्हणजे च पोहोंचला म्हणायचें. म्हणून शेंवट-

पर्यंत संयमांत ढिलाई करतां येत नाहीं, असें म्हणणें साधकोपयोगी आहे.

(३)

१२३. अशा प्रकारें संयमाची आवश्यकता साद्यंत सिद्ध झाली, म्हणून निगमन.

अशा प्रकारें संयमाची आरंभापासून अखेरपर्यंत आवश्यकता सिद्ध झाली, म्हणजे ती पूर्णपणें सिद्ध झाली. संयमाची गरज साद्यंत सिद्ध केल्यानंतर आतां 'तस्मात्' शब्द घालायला हरकत नाहीं.

तस्माद् यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस् तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

तस्मात् शब्द घालून मूळच्या प्रतिज्ञेचा येथें केवळ पुनरुच्चार केला आहे. तर्क-शास्त्रांत याला '**निगमन**' म्हणतात. सुरवातीला मूळ सिद्धान्त सांगायचा, त्यानंतर तो युक्ति-वादानें सिद्ध करायचा, शेंवटीं पुन्हां त्या प्रतिज्ञेचा पुनरुच्चार करायचा, अशी तर्क-शास्त्राची रीत आहे. तसें केल्यानें शास्त्राचें समाधान होतें. हें युक्लिडच्या क्यू. ई. डी. म्हणजे 'इति सिद्धम्' सारखें आहे. गीतेची पद्धति अक्षरशः तर्क-शास्त्राची नाहीं. शास्त्राच्या चौकटींत पकडून सामान्य माणसाच्या बुद्धीला उगीच शिणविण्यांत

तिला गोडी वाटत नाहीं. त्यामुळें सामान्य माणसाला सुखानें समजेल, अशा सोप्या संवाद-पद्धतीनें ती विवेचन करते; पण शास्त्राची हि उपेक्षा करीत नाहीं. आणि विशेषतः संयमाची तात्त्विक उपपत्ति सांगणारें हें विवेचन असल्यामुळें येथें शास्त्रीय शैली आवश्यक झाली आहे. म्हणून शास्त्राच्या संतोषासाठीं हा एक श्लोक खर्ची घातला. 'यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः' या श्लोकांत जें सांगितलें अगदीं तें च येथें सांगितलें आहे. फक्त कासवाच्या उपमेचा अंश वगळून त्या श्लोकाचा जसाचा तसा पुनरुच्चार केला आहे. हें च निगमनाचें स्वरूप असतें.

व्याख्यान १३ वें.

(१)

१२४. अंतिम विभाग : स्थित-प्रज्ञाच्या स्थितीचा उलगडा.

स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणाचे दोन विभाग संपले. आतां तिसरा आणि शेंवटचा विभाग पहावयाचा आहे. पहिल्या चार श्लोकांच्या विभागांत स्थित-प्रज्ञाची व्याख्या आणि त्या व्याख्येची विवरणें सांगून झालीं. मधल्या विभागांत तदनुषंगानें तीन श्लोकांत संयमाचें विज्ञान आणि सात श्लोकांत संयमाचें तत्त्वज्ञान उलगडून दाखविलें. आतां अंतिम विभागांत स्थित-प्रज्ञाच्या स्थितीचा उलगडा करून त्याची फलश्रुति सांगायची आहे. तीन श्लोकांच्या एका त्रिसूत्रींत स्थितीचा उलगडा होईल, आणि शेंवटच्या श्लोकांत फलश्रुति सांगितली जाइल.

१२५. उलगड्याचा पहिला खुणेचा श्लोक. ह्यांची रात्र तो त्याचा दिवस आणि त्याची रात्र तो ह्यांचा दिवस.

या निशा सर्व-भूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥

हा उलगड्याचा पहिला श्लोक आहे. त्याचा अक्षरार्थ असा, कीं 'जेथें प्राणिमात्र निजलेले असतात तेथें

स्थित-प्रज्ञ जागा असतो. आणि जेथें प्राणिमात्र जागे असतात तेथें स्थित-प्रज्ञ स्वस्थ घोरत असतो.' पण याचा अक्षरार्थ घ्यायचा नाहीं, लक्षणेनें अर्थ घ्यायचा आहे, हें उघड च आहे. अक्षरार्थानें हा श्लोक स्टेशन-मास्तर, चोर, रात्रपाळीचे मजूर इत्यादिकांना लागू होईल. गांधीजींनीं या श्लोकांतून थोडासा अक्षरार्थ हि पिळून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. "सामान्य माणसें रात्रीचा वेळ विलासादिकांत घालवितात व पहांटे झोंप काढतात. पण संयमी रात्रीं झोंपतो आणि पहांटच्या वेळीं उठून मनन, चिंतन वगैरे करतो." असा उपयुक्त अक्षरार्थ त्यांनीं दोहन केला आहे. पण त्यांनीं हि हा अक्षरार्थ मुख्य मानला नाहीं. या श्लोकाचा सूक्ष्म आणि लाक्षणिक अर्थ घ्यावयाचा आहे, हें त्यांना माहीत आहे. आणि तसा त्यांनीं पुढें आपल्या पद्धतीनें केला हि आहे.

१२६. म्हणजे स्थित-प्रज्ञाची एकूण जीवन-दृष्टि च इतरांच्या उलट.

या श्लोकांत जें रूपक आहे त्यांत स्थित-प्रज्ञाची जीवन-दृष्टि मांडलेली आहे. स्थित-प्रज्ञाची जीवन-दृष्टि व अज्ञजनाची जीवन-दृष्टि यांत फार मोठा फरक आहे. दोन समांतर रेघांचा जसा कोठें स्पर्श-बिंदु च नसतो,

तशी या दोघांच्या जीवन-दृष्टीची स्थिति आहे. स्थित-प्रज्ञाची नजर च पालटलेली असते. मीराबाईनें म्हटल्या-प्रमाणें 'उलट भई मोरे नयननकी' अशी त्याची स्थिति होते. वस्तुतः त्याची दृष्टि उलट झाली नसून ती च सुलट असते. जगाची च दृष्टि उलटी. पण ती बहुसंख्य लोकांची असल्यामुळें सुलटी म्हटली गेली. बहुसंख्येला उगीच कां डिवचा ? म्हणून मीराबाईनें स्वतःच्या दृष्टीला च उलटी म्हणून घेतलें. मूळ जीवन-दृष्टींत च फरक असला म्हणजे जीवनांतील झाडून सर्व क्रियांना तो लागू व्हायचा.

१२७. उदाहरणार्थ, खाणें.

उदाहरणार्थ खाणें हें शरीर-धारणेला आवश्यक आहे. सामान्य माणूस जेवतो आणि स्थित-प्रज्ञ उपास करील, असें नाहीं. स्थित-प्रज्ञ हि जेवील. दोघांची बाह्य क्रिया समान राहील. पण वृत्ति, विचार व भावना समान असणार नाहींत. स्थित-प्रज्ञाचें जेवण हा यज्ञ. तें शरीर-धारणेकरतां केवळ तटस्थ भावनेनें करण्यांत येईल. उपनिषदांच्या आणि शंकराचार्यांच्या भाषेप्रमाणें 'औषध-रूप' म्हणा किंवा गांधीजींच्या भाषेप्रमाणें 'जें घर आपण वापरतों त्याचें भाडें द्यावें लागतें' त्यासारखें म्हणा

अथवा वैज्ञानिकाच्या भाषेंत, 'यंत्रापासून काम घेतों त्याअर्थी त्याला तेल हि दिलें च पाहिजे,' त्या स्वरूपाचें म्हणा. शरीराला स्वस्थ व कार्यक्षम करण्याकरतां तो त्याला आहार देईल. त्यांत भोग-वृत्ति नसेल. इतरांच्या जेवणांत भोग, आनंद, हौस असते. त्यासाठीं किती बुद्धि, वेळ, श्रम वेंचण्यांत येतात. केवढी प्रचंड योजना व संघटना करण्यांत येते! अर्धा मानव समाज—सर्व स्त्रिया—जवळ जवळ त्या च कामांत गुंतवून टाकल्या. इतकें भोजनाचें प्रस्थ माजविण्यांत आलें. स्थित-प्रज्ञाचें भोजन शास्त्रीय असून त्यामागे गंभीर हेतु असेल, इतरांचें भोगमय, बालिश.

१२८. ती च स्थिति झोंपेची.

ती च स्थिति झोंपेची. प्राणिमात्राच्या शरीर-धारणेला भोजनासारखी च झोंप हि आवश्यक क्रिया आहे. पण इतर प्राणी झोंपतात म्हणजे आळसांत पडतात, स्वप्नें भोगतात, ज्ञान विसरत राहतात. एक एक रात्र ज्ञान-क्षयाला कारण होते. स्थित-प्रज्ञाची झोंप निर्दोष व निःस्वप्न. त्यानें एक झोंप घेतली कीं तितका त्याचा विचार-विकास झाला. बीज जमिनींत दडलेलें असतें. पण तें अंकुरित होत च असतें. कोंब बाहेर फुटला म्हणजे दिसतो. त्याप्रमाणें नवीन नवीन विचारांना त्याच्या झोंपेंत पोषण मिळत

असतें. असा दोघांच्या झोंपेंत फरक आहे. एकाची झोंप म्हणजे तमोगुणाचा उत्कर्ष. ती झोंप कोठें, आणि जींत तिन्ही गुण साम्याला पोहोंचले, मूळ प्रकृतीला आले, ती झोंप कोठें ? दिसायला दोहींचा आकार सारखा च दिसला म्हणून काय झालें ?

१२९. त्याचप्रमाणें सामान्य व्यवहाराच्या बाबतींत.

त्याचप्रमाणें सामान्य व्यवहाराच्या बाबतींत. मानापमानाच्या कल्पनेवर च लोकांचें बहुतेक समाजशास्त्र व नीतिशास्त्र रचलेलें. याला मानापमान माहीत च नाहीं. माणूस सहजतेनें, उघडेपणानें, सहसा कधीं च वागत नाहीं. जेथें-तेथें शिष्टाचाराच्या नांवाखालीं त्याचें वर्तन दंभ-परिवेष्टित असावें लागतें. त्याचें जीवन नेहमीं पोशाखांत नटलेलें असतें. प्रत्येक ठिकाणीं कृत्रिमपणा किंवा दंभ पाहिजे च. सभेंत एका प्रकारचा दंभ, समाजांत दुसऱ्या प्रकारचा दंभ, कुटुंबांत तिसऱ्या प्रकारचा, उत्सवांत निराळ्या प्रकारचा, खेळांत आणखी वेगळ्या प्रकारचा. असा सर्व ठिकाणीं दंभ व पोषाकीपणा त्याचे जीवनांत असतो. स्थित-प्रज्ञाचें सगळें च स्वाभाविक, सरळ व उघडें. याप्रमाणें त्याचे सामान्य व्यवहार हि इतरांच्या अगदीं स्पष्टपणें उलट असल्याचें आढळून येईल.

(२)

१३०. येथील रूपकाच्या भाषेंत सांख्य-बुद्धि, योग-बुद्धि आणि स्थित-प्रज्ञाचें लक्षण तिन्ही गुंडाळलीं आहेत.

पण गीतेंतील रूपकाच्या भाषेंतून आपण अशा प्रकारें आपल्या विचारानें अर्थ काढला तरी गीता स्वतः काय सुचवीत आहे ? दिसायला असें दिसेल, कीं कांहीं च सुचवीत नाहीं. फक्त रूपकाची भाषा बोलून स्वस्थ बसते. पण वस्तुतः तसें नाहीं. स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणानंतर गीतेचा दुसरा अध्याय आणि सूत्ररूपानें गीता हि संपत आहे. म्हणून सुरवातीपासून जे विषय विस्तारानें सांगितले, त्या सर्वांचा समावेश या श्लोकांत केला आहे असें समजावयाला पाहिजे. आतांपर्यंत पहिल्यानें निर्गुण सांख्य-बुद्धि, नंतर तदुपकारक सगुण योग-बुद्धि आणि शेंवटीं या दोहींची परिणति ज्याच्या ठिकाणीं दिसते अशा स्थित-प्रज्ञाचीं लक्षणें, असे तीन विषय सांगितले आहेत. या तिन्ही विषयांचें सार गीता या श्लोकांतील रूपकानें सुचवीत आहे.

१३१. सांख्य-बुद्धीचें स्वरूप : आत्म्याचा अकर्तेपणा तदनुसार प्रस्तुत श्लोकाचा पहिला अर्थ.

(१) सांख्य-बुद्धि म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपाचें ज्ञान. हे ज्ञान करून घेण्याची आरंभीं च ही उठाठेव

कशाला ? उत्तर—"आत्म्याचें ज्ञान म्हणजे तिऱ्हाइताचें ज्ञान नव्हे, म्हणून." आत्मा कोणी तिऱ्हाईत नाहीं. तो मी च आहें. त्याचें स्वरूप काय, हें सर्वारंभीं जाणणें अगत्याचें आहे. गीता सांगत आहे, "आत्मा मरत नाहीं, मारीत नाहीं, मारवीत नाहीं." माणसाला क्रियेचा संबंध लागू होण्याचे प्रकार तीन. कर्तरि, कर्मणि व हेतु-कर्तरि किंवा प्रेरक. हे तिन्ही आत्म्याला लागू होत नाहींत. तो क्रियेचा कर्ता नाहीं, कर्म नाहीं, प्रेरक हि नाहीं. इतका व्यापक अर्थ येथे सूचित आहे. मरणाची क्रिया उदाहरणा-दाखल घेतली आहे. तो सर्व क्रियांशीं सर्व प्रकारें अस्पृष्ट असतो, असा अर्थ आहे. शांकर-भाष्यांत आत्म्याचें हें अकर्तृत्व आरशासारखें स्वच्छ विवरिलें आहे. आत्म्याच्या अकर्तृ-स्वरूपाचें ज्ञान हा प्रकाश म्हणावयाचा. याच्या उलट म्हणजे आत्म्याला कर्ता समजणें हा च अंधार. या अंधारांत सर्व प्राण्यांचें जीवन अंध झालेलें आहे. पण स्थित-प्रज्ञाचें जीवन आत्म्याच्या प्रकाशानें नित्य प्रकाशित आहे. हा प्रस्तुत श्लोकाचा पहिला अर्थ आहे. मी अमुक कर्माचा कर्ता, माझीं कर्में चांगलीं, मी अमक्याचा मुलगा, अमुक संपत्तीचा मालक, अमुक आकाराचा, अमुक वयाचा, अमुक जातीचा इत्यादि भावनांचें जाळें स्वतःभोंवती

गुंडाळून घेऊन माणूस असंख्य कर्मे स्वतःवर ओढवून घेणार. उलट स्थित-प्रज्ञ हें सारें मला लागू नाहीं असें समजून स्वरूपावस्थान हा एक च धर्म ओळखणार. इतका दोघांच्या जीवनांत भेद आहे. तेथे त्याला प्रकाश व अंधकार नाहीं म्हणायचें तर म्हणायचें तरी काय !

१३२. योगबुद्धीचें स्वरूप : फलत्याग.

(२) योग-बुद्धि—आत्मा अकर्ता आहे म्हणून देहानें हि कर्म सोडून बसशील तर तमोगुणांत पडशील, उलट कर्में करशील तर रजोगुणांत पडशील, असा दुहेरी पेंच आहे. म्हणून गीतेनें युक्ति काढली. कर्तृत्व जेथें जोर मारतें तेथें च तें तोडून टाक. कर्तृत्व कोठें जोर मारतें ? फळाच्या ठिकाणीं. "मीं काम केलें, म्हणून वेतनाचा मी अधिकारी आहें." असा कर्तृत्वाचा हक्क फळाच्या ठिकाणीं गाजत असतो. म्हणून फळावरील अधिकार सोडणे म्हणजे च कर्तेपणा सोडणें होय. फलाशेचें टोंक कापून काढलें, कीं कर्तृत्वाचा अभिमान गेला. गीता म्हणते, "तूं आत्म्याचें अकर्तृत्व मान्य केलें आहेस. मग ज्या अर्थीं कर्म च तुझें नाहीं त्या अर्थीं फळ तुझें कोठून असेल ?" 'मी देहावेगळा अकर्ता आहें,' हा अभ्यास कर्म सोडून होणारा नाहीं. फळ सोडून च तो होईल. आत्म्याच्या अकर्तृत्वाच्या

अनुभूतीचा आरंभ कर्म-च्छेदापासून होत नाहीं, फलच्छेदापासून होतो. असा अगदीं 'बालोद्यान'-पद्धतीनें अकर्तृत्वाच्या अभ्यासाचा पदार्थ-पाठ गीतेनें दिला आहे. फळ तोडत जा म्हणजे कर्में तोडण्याची गरज नाहीं. समाज-शास्त्र व नीति-शास्त्र यांच्या दृष्टीनें तुला फळाचा अधिकार आहे. पण तूं गीतेचा अनुयायी झाला आहेस ना. त्या माउलीचा मुलगा होण्याचें भाग्य तुला लाभलें आहे. म्हणून तिच्या मुलाला अनुरूप असें फल-त्यागाचें ऐश्वर्य तुला मिळालें आहे.

१३३. आनुषंगिक चर्चा—'मा फलेषु' म्हणजे फळाविषयीं अधिकार नाहीं, हा अर्थ चुकीचा.

फळ तोडण्याची युक्ति सांगणारें गीतेचें वाक्य प्रसिद्ध च आहे. "कर्मण्येवाधिकारस् ते मा फलेषु कदाचन" पण त्याचा अर्थ मात्र नीट केला जात नाहीं. 'तुला कर्माविषयीं अधिकार आहे पण फलाविषयीं नाहीं.' असा या वाक्याचा अर्थ करतात. पण कर्माचा अधिकार असून फलाचा कां नाहीं, असें विचारलें असतां उत्तर दिलें जातें, कीं फळ केवळ माणसाच्या हातांतलें नाहीं. तें अनेकविध बाह्य परिस्थितीवर अवलंबून आहे. म्हणजे हा दैव-वाद झाला. त्यांत मुळीं च तथ्य नाहीं, असें नाहीं.

पण त्यानें येथील विचाराची सिद्धि होणारी नाहीं. कारण, जर आणि ज्या कारणासाठीं फळ माणसाच्या हातांत नाहीं, तर आणि त्या कारणासाठीं कर्म हि माणसाच्या हातांत नाहीं. बाह्य परिस्थितीवर दोन्ही थोडीं-फार अवलंबून आहेत. जी फलाविषयीं स्थिति ती च कर्माविषयीं हि आहे. कर्माविषयीं अधिकार असेल तर फलाविषयीं हि आहे. परिपूर्ण नसो, आंशिक असो; पण आहे. फलाविषयीं अधिकार नसेल तर कर्माविषयीं हि नाहीं. त्यामुळें हा अर्थ उपयोगी नाहीं.

१३४. फलाविषयीं अधिकार आहे, पण तो सोडून द्यावयाचा.

तर मग त्या वाक्याचा अर्थ तरी काय आहे ? त्यासाठीं जरा संस्कृत व्याकरण लक्षांत घेतलें पाहिजे. येथें 'मा फलेषु' असें म्हटलें आहे, 'न फलेषु' असें म्हटलें नाहीं. व्याकरणाप्रमाणे 'मा' च्या पुढें अस्ति किंवा भवति असें वर्तमान काळाचें क्रियापद येत नाहीं. 'अस्तु' किंवा 'भवतु' असें क्रियापद येतें. तदनुसार "कर्मणि एव ते अधिकारः अस्तु, फलेषु मा अस्तु" असें पूर्ण वाक्य झालें. "कर्माविषयीं च तुझा अधिकार असो, फलाविषयीं नसो," असा त्याचा अर्थ झाला.

व्याकरणानुसार असे अर्थ-शोधन केलें तरी म्हणायचें काय आहे? म्हणायचें असें आहे, "तुझा कर्मांत अधिकार आहे आणि म्हणून फळांत हि आहे. पण कर्मापुरता तो तूं राख आणि फळापुरता सोडून दे." असें कां? तर गीता म्हणते, तुझें तत्त्वज्ञान च सांगतें, कीं मी कर्ता नाहीं. तुला आपलें अकर्तृत्व अनुभवायचें असेल तर तूं फळ घेऊं नकोस.

१३५. नीति-शास्त्राची भूमिका : ज्याचें कर्म त्याचें फळ.

या बाबतींत स्थित-प्रज्ञाच्या भूमिकेंत आणि इतरांच्या भूमिकेंत फार मोठें अंतर आहे. 'करीन तर फळासाठीं करीन, नाहीं तर कर्म च सोडीन; घेईन तर फळासकट घेईन, टाकीन तर कर्मासकट टाकीन' अशी लोकांची भूमिका आहे. एवढें च असतें तरी मेहेरबानी. पण कित्येकांची तर याच्या हि एक पाऊल पुढें जाण्याची तयारी आहे. 'कर्म न करतां च फळ मिळालें तर फार चांगलें. न च मिळालें आणि कर्म टळत च नसलें तर करूं कर्म; पण कोणत्या हि स्थितींत फळ मात्र सोडणार नाहीं.' या हीन वृत्तीनें च आजचें सारें जग गांजलेलें आहे. स्वतः परिश्रम न करतां दुसऱ्यांच्या परिश्रमाचा लाभ कसा लुटून घ्यावा, याची योजना चार-दोन बदमाश

व्यक्ति नव्हेत, पण राष्ट्रेंचीं राष्ट्रें करून राहिलीं आहेत. नाशीवाद, फाशीवाद, पुंजीवाद, साम्राज्यवाद, असे अनेक ऐतखाऊ वाद या हीन वृत्तीच्या समर्थनासाठीं रचले गेले आहेत. आज च अशी स्थिति झाली आहे, असें नाहीं. आज ती विशेष आहे. प्राचीन काळापासून ती आजतागाईत प्रायः अव्याहत चालू आहे. म्हणून गीतेनें सबंध सोळावा अध्याय या वृत्तीच्या निषेधासाठीं, तिला आसुरी वृत्ति असें नांव देऊन, खर्चीं घातला आहे. अशा प्रकारें एकानें कर्म करावें व दुसऱ्यानें त्याचें फळ लुबाडावें अशी समाजांत परिस्थिति असल्यामुळें 'ज्याचें कर्म त्याचें च फळ' इतका बेत साधला तरी मिळविली, अशी नीतिशास्त्राची व समाजशास्त्राची भूमिका आहे. म्हणून समाजांत योग्य माणसाची च प्रतिष्ठा रहावी, योग्य माणसाला च फळ मिळावें, असा समाज-शास्त्राचा व नीति-शास्त्राचा आग्रह आहे. आणि समाजांतील रूढ वृत्तीचा व या दोन शास्त्रांच्या मर्यादित क्षेत्राचा विचार केला, तर त्यांची ही च भूमिका असणें योग्य हि आहे.

१३६. योग-बुद्धीची भूमिका ह्याहून उंच. तदनुसार प्रस्तुत श्लोकाचा दुसरा अर्थ.

पण गीतेची भूमिका याच्या वरची आहे. ती त्यामुळें कोणाला निरुपयोगी वाटली तर वाटो, पण ती आहे तशी समजून घेतली पाहिजे. गीता सांगते, " कर्तृत्वाच्या

अभिमानांतून सुटण्यासाठीं फळ स्वतःपासून तोडून टाक, ईश्वराला अर्पण कर, समाजाला दे, वाटल्यास शून्यांत जाऊं दे, पण स्वतः घेऊं नकोस. दुसरा कोणी तसें सांगतो म्हणून नव्हे, पण तुझें तत्त्वज्ञान च त्या बाबतींत तुला आडवें येतें. आत्म्याला कोणती हि क्रिया लागू नाहीं असें तुझें तत्त्व-ज्ञान आहे. आत्म्याला क्रियेचा स्पर्श न होऊं देण्याची युक्ति फळ सोडणें ही आहे." हें तत्त्व-ज्ञान च गीतेच्या निष्काम कर्म-योगाचा पाया आहे. पुष्कळांना वाटतें, गीतेंत अगदीं आरंभाला हा तत्त्वज्ञानाचा भाग उगीच आला. आधीं कर्म-योग सांगायला हवा होता. ती समजूत चुकीची आहे. गीतेचा कर्मयोग आत्म-ज्ञानावर च उभा होऊं शकतो. तो केवळ कर्म करायला सांगणारा नाहीं. फळ सोडायला सांगणारा आहे. आत्म-ज्ञानाचा भाग वगळला, तर फलत्यागाचें तत्त्व टिकूं शकत नाहीं. केवळ कर्म-त्याग संभवत नाहीं. कारण, मी आत्म-स्वरूप असलों तरी आजच्या स्थितींत देहानें गुंडाळलों आहें. उलट पक्षीं फलयुक्त कर्म जमत नाहीं. कारण, 'मी अकर्ता आहें' ही भावना दृढ आहे. देहामुळें कर्म सुटत नाहीं. आमच्या तत्त्व-ज्ञानामुळें फल-युक्त कर्म जुळत नाहीं. अशा रीतीनें या दोन कोटी

गेल्यानें गीतेनें फलत्याग-पूर्वक कर्मयोगाची युक्ति काढली आहे. हा वाटल्यास "मुरारेस् तृतीयः पन्थाः" म्हणा, पण युक्लिडच्या प्रमेयांतून जसें उपप्रमेय निघतें अगदीं तशा तर्क-शुद्ध रीतीनें आत्म्याच्या अकर्तृत्वांतून फल-त्यागाचा सिद्धान्त निघतो. अशा कर्मयोगाच्या दृष्टीनें 'या निशा सर्व-भूतानाम्' या श्लोकाकडे पाहतां येतें. तसें पाहिलें म्हणजे "इतर माणसें फलाविषयीं जागीं असतात व कर्तव्याविषयीं निजलेलीं असतात आणि स्थित-प्रज्ञ मात्र फलाविषयीं झोंपतो व कर्तव्याविषयीं जागृत राहतो," असा या श्लोकाचा अर्थ निष्पन्न होतो. हा या श्लोकाचा दुसरा अभिप्रेत अर्थ आहे.

१३७. स्थितप्रज्ञ लक्षणानुसार प्रस्तुत श्लोकाचा तिसरा अर्थ.

(३) स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणाला अनुसरून तिसरा हि एक अर्थ आहे. वस्तुतः तिन्ही अर्थ मुळांत समान व एक च आहेत. पण निरनिराळ्या भूमिकांवरून निरनिराळे अर्थ होतात. इंद्रिय-निरोध हें स्थित-प्रज्ञाचें लक्षण सांगतांना भोग-वादानें बुद्धि-नाश होतो, व बुद्धि स्थिर होण्याला संयमाची अवश्यकता असते हें सिद्ध केलें. त्याला अनुसरून येथें स्थित-प्रज्ञ भोगाविषयीं झोंपलेला आणि

संयमाविषयीं जागृत, तर सामान्य माणूस संयमाविषयीं झोंपलेला आणि भोगाविषयीं जागृत, असा अर्थ घेणें योग्य आहे.

१३८. तिन्ही अर्थांच्या गीतेच्या श्लोकांतील खुणा.

असे हे तीन अर्थ गीतेच्या रूपकानें सूचित केले आहेत, असें समजलें पाहिजे. या सूचनेचें कांहीं गमक किंवा खूण या श्लोकांत उपलब्ध आहे का म्हणून पाहूं जातां 'पश्यन्', 'मुनि' आणि 'संयमी' हे तीन शब्द ध्यान खेंचतातं. 'पश्यन्' शब्दानें सांख्यबुद्धि-निष्ठ आत्म-ज्ञानी, 'मुनि' शब्दानें योगबुद्धि-निष्ठ कर्म-योगी, आणि 'संयमी' शब्दानें उभय-बुद्धि मुरलेला, ज्याचें प्रकरण चालू आहे तो, स्थित-प्रज्ञ, असे अर्थ मग लक्षांत येतात. आणि हे तीन अर्थ विशेषतः येथें सुचवावयाचे आहेत, असा निष्कर्ष निघतो. पण स्थित-प्रज्ञ आणि सामान्य माणसें यांच्या जीवनांतील दृष्टि च अगदीं वेगळ्या आहेत, असा येथील रूपकाचा सामान्य अर्थ असल्यानें हे विशिष्ट तीन अर्थ च न घेतां एकूण सर्व जीवन-व्यापी अर्थ हि घेतां येईल. आणि तो च आपण आरंभीं घेतला हि होता. खोल पाहिलें तर हे विशिष्ट तीन अर्थ हि जीवनव्यापी आहेत, असें च दिसून येईल.

व्याख्यान १४ वें.

(१)

१३९. उलगडयाचा खुणेचा दुसरा श्लोक. ज्ञानी समुद्रवत् सर्व काम जिरवतो.

आजच्या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाचें वर्णन एका निराळ्या प्रकारानें केले आहे. अगोदर श्लोक समजून घेऊं. "आपूर्यमाणं अचल-प्रतिष्ठं समुद्रं यद्वत् आपः प्रविशन्ति, तद्-वत् सर्वे कामाः यं प्रविशन्ति, सः शान्ति आप्नोति" हें एक वाक्य. "न काम-कामी" हें दुसरें वाक्य. "आपूर्यमाणम्" म्हणजे सर्व बाजूंनीं सतत भरला जाणारा. इतकें असून सुद्धां जो आपली मर्यादा सोडीत नाहीं, आपल्या प्रतिष्ठेपासून चलित होत नाहीं. "आपूर्यमाणं अपि, अचल-प्रतिष्ठम्", असा 'अपि' शब्दाचा अध्याहार करायचा आहे. "समुद्र ज्याप्रमाणें सगळीकडून येणारें सबंध पाणी आपल्यामध्यें सामावून घेतो तरी आपली सीमा उल्लंघीत नाहीं, त्याप्रमाणें स्थितप्रज्ञ अनेक काम सगळीकडून त्याच्यामध्यें प्रवेश करीत असतां हि विचलित होत नाहीं, म्हणून त्याला शांति लाभते. कामांच्या मागें

जाणाराला लाभत नाहीं" असा या श्लोकाचा अक्षरार्थ आहे. श्लोक मोठा डौलदार आहे, पण कळायला जरा अवघड आहे.

१४०. काम-शब्दाच्या अर्थाची छाननी.

येथें काम शब्दाच्या अर्थाचा आधीं विचार केला पाहिजे. हा काम शब्द स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांत एके ठिकाणीं एक वचनांत आला आहे. आणि अन्यत्र बहुवचनांत आला आहे. "संगात् संजायते कामः" येथें काम शब्द एक वचनांत आहे. हा काम म्हणजे मूळ विकार. ह्या मूळ कामांतून अवान्तर कामना उत्पन्न होतात. या एकवचनी काम शब्दाचें भाषान्तर करणारा शब्द मराठींत दुसरा नाहीं. म्हणून त्या च शब्दानें तो दर्शविला जाईल. बहुवचनी काम शब्द अगदीं आरंभीं "प्रजहाति यदा कामान्" येथें, आणि शेंवटीं "विहाय कामान् यः सर्वान्" येथें, एक प्रकारानें आला आहे. या दोन्ही ठिकाणीं त्याचा अर्थ कामना समजावयाचा आहे. या कामना मनो-गत असून त्यांचा त्याग शक्य आहे, इष्ट आहे. तो अवश्य केला पाहिजे. स्थित-प्रज्ञानें तसा त्यांचा त्याग केलेला असतो, असें सांगितलें आहे. याशिवाय वेगळ्या प्रकारानें बहुवचनी 'काम' शब्द प्रस्तुत श्लोकांत च

आला आहे. "कामाः यं प्रविशन्ति" येथें काम म्हणजे मनो-गत कामना नव्हेत. "काम्यन्ते इति कामाः" यद्-विषयक कामना केली जाते ते काम, अशा व्युत्पत्तीनें त्याचा येथें अर्थ बाह्य विषय, उपभोग्य पदार्थ, विषय भोग असा आहे. या अर्थानें काम शब्द उपनिषदांत हि आला आहे. "ये ये कामा दुर्लभा मर्त्य-लोके," म्हणजे 'जे जे विषय-भोग या जगांत दुर्लभ आहेत,' ते सारे मी तुला देतों, असें यमानें नचिकेत्याला प्रलोभन दिलें आहे. त्या वाक्यांत काम शब्दाचा अर्थ 'बाह्य उपभोग-विषय' असा आहे. तसा च प्रस्तुत वाक्यांत हि आहे. एकूण मूळ विकार 'काम', मनो-गत 'कामना,' आणि तदाधार-भूत बाह्य विषयांचे 'भोग' असे काम शब्दाचे तीन मुख्य अर्थ आहेत. बाह्य विषय कामनेला आधारभूत म्हणण्याचें कारण त्यांच्या आश्रयानें मनांत कामना जागृत होते. मनांत कामना उत्पन्न होण्याला हे विषय च कारण असतात असें नाहीं. ते कामनांचें निमित्त होतात. अनेक जन्मांचें पूर्व-कर्म, अनेक जुने व नवे अनुभव आणि त्यांपासून उत्पन्न झालेले संस्कार, हे मनांतील कामनांचें मूळ कारण होत. त्यांच्यामुळें च त्या बाह्य पदार्थांना उपभोग्यत्व किंवा विषयत्व आलेलें असतें.

१४१. स्थित-प्रज्ञ सर्व काम जिरवतो, हें त्याच्या ज्ञानाचें गौरव आहे.

समुद्रांत जसें सर्व बाजूंनीं पाणी सारखें भरत असतें त्याप्रमाणे विश्वांतील अनंत विषय स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणीं प्रवेश करीत च असतात. डोळ्यासमोर डोळ्याचे विषय, कानासमोर कानाचे विषय उभे असतात. पण समुद्र ज्याप्रमाणें तें सगळें पाणी स्वरूपांत जिरवून आत्मसात् करतो, त्याप्रमाणें स्थित-प्रज्ञ सगळे विषय-भोग आपल्या स्वरूपांत जिरवून टाकतो. डोळ्याला जें रूप दिसेल, कानाला जो शब्द ऐकूं येईल, आणि असे च इतर इंद्रियांना त्यांचे जे विषय उपलब्ध होतील ते सर्व आत्म-स्वरूपांत तो जिरवून टाकतो; मनावर त्यांचा कांहीं च ठसा उमटूं देत नाहीं. बाह्य विषयांचे अनुकूल व प्रतिकूल वेदनांच्या रूपानें मनावर ठसे उमटत असतात. हा मनाचा धर्म म्हणा, विषयांचा म्हणा, किंवा मन व विषय या दोहोंचा मिळून म्हणा, मुख्य मुद्दा असा कीं हे बाह्य विषय नाहींसे करणें शक्य नाहीं. आपल्या संयमाकरतां सगळे बाह्य विषय नाहींसे करायचे असें ठरलें, तर सगळ्या जगाचा च लय करावा लागेल. तें शक्य नाहीं. ह्याची जरूरी हि नाहीं. बाहेरचे विषय इंद्रियांच्या द्वारें प्रवेश

करीत असतां हि स्थित-प्रज्ञाच्या चित्तावर त्यांचे ठसे उमटत नाहींत. त्याची स्थिति अडोल असते. असें येथें स्थित-प्रज्ञ पुरुषाचें वैभव वर्णिलें आहे. त्याला बाह्य विषयांचा त्याग करायचा नसून हृदयांतील कामना नाहींशा करायच्या असतात. त्या तो नाहींशा करून चुकला आहे. त्याला कोणत्या च विषयांपासून दूर राहण्याची गरज नाहीं. त्याला सर्व विषयांच्या बाजारांत नेऊन बसविलें, तरी तो आपल्या स्थितीपासून ढळत नाहीं. यावर नीतिशास्त्र आपल्याला विचारील कीं तर मग त्याचा ग्राह्याग्राह्य-विवेक किंवा नीति-विचार नाहींसा झाला असतो कीं काय? त्याचें उत्तर असें कीं कोणता विषय घ्यावा कोणता सोडावा हें नीतिसूत्र सांगण्यासाठीं हा श्लोक नाहीं. येथें ज्ञानाचा महिमा वर्णिला आहे. ज्ञानी पुरुषाचें गौरव गाइलें आहे.

१४२. ज्ञानाचें गौरव आणि ज्ञानाचें स्वरूप ह्या दोहोंच्या दरम्यान त्याचें नीतिसूत्र आहे.

स्थित-प्रज्ञाच्या अविचल स्थितीचें दुहेरी वर्णन करणें शक्य आहे. एका बाजूनें त्याच्या ठिकाणीं अत्यंत परिशुद्ध कर्माचा. हि असंभव आणि दुसऱ्या बाजूनें निषिद्ध कर्माचा हि संभव, एकीकडे शुभाशुभ सर्व कर्मांचा संन्यास,

दुसरीकडे शुभाशुभ सर्व कर्मांचा योग, अशीं दोन टोकें सांगून स्थित-प्रज्ञाची अवस्था वर्णिली जाईल. एकीकडे असें म्हणण्यांत येईल, कीं ज्ञानी कांहीं च करीत नाहीं. तो हात सुद्धां हालवीत नाहीं. चांगलीं कर्में सुद्धां करीत नाहीं. उलटपक्षीं असें हि म्हणतां येईल, कीं तो त्रिभुवनाला आग लावूं शकतो. तरी या दोन्ही कथनांत विरोध असणार नाहीं. ही त्याच्या भूमिकेची मौज आहे. विचारकांच्या विरोधी मांडणींत ही मौज पहायाला मिळते. उदाहरणार्थ शंकराचार्य हे प्रसिद्ध मुक्ति-वादी आणि म्हणून सर्वकर्म-संन्यास-वादी. ज्ञान्याच्या ठिकाणीं कर्म संभवत च नाहीं, असें त्यांचें म्हणणें. पण ते च आपल्या भाष्यांत असें हि म्हणतात, कीं "ज्ञानी सगळीं कर्में—निषिद्ध कर्में हि—करून अकर्ता राहतो." "सर्व-कर्माण्यपि, निषिद्धान्यपि, कुर्वाणः". भाष्यकाराला नीति-शास्त्रानें खोदून प्रश्न च विचारला, कीं ज्ञानी खरोखरीं च निषिद्ध कर्में करील का ? तर ते उत्तर देतील, कीं मी येथें नीति-अनीति सांगत नसून ज्ञानाचा गौरव वर्णीत आहें. ज्ञानी काय करील विचाराल, तर माझ्या दृष्टीनें चांगलें किंवा शुद्ध कर्म देखील करणार नाहीं. तो कांहीं च करीत नाहीं. त्याची हालचाल च होत नाहीं. पण यावर हि नीतिशास्त्र त्यांना

म्हणेल कीं हें तर तुम्हीं दुसऱ्या च टोंकाला नेऊन पोंचविलें ! त्याला ते उत्तर देतील कीं "बाबा, हें मीं ज्ञान्याचें नीति-सूत्र नाहीं सांगितलें. हें मीं त्याच्या ज्ञानाचें स्वरूप सांगितलें." म्हणजे एका बाजूनें ज्ञानाचें गौरव सांगितलें आणि दुसऱ्या बाजूनें ज्ञानाचें स्वरूप सांगितलें. स्थित-प्रज्ञाच्या ज्ञानाचें हें स्वरूप आहे, कीं तो कोणतें हि कर्म करीत नाहीं. त्याच्या ज्ञानाचें हें गौरव आहे, कीं त्याला निषिद्ध कर्में हि बाधत नाहींत. स्थित-प्रज्ञाच्या ज्ञानाचें स्वरूप आणि त्याच्या ज्ञानाचा गौरव या दोहोंच्या दरम्यान स्थित-प्रज्ञाचें नीति-सूत्र आहे.

१४३. दरम्यान म्हणजे कोठें, हें त्या त्या काळच्या समाजाच्या भूमिकेवर अवलंबून राहील.

दरम्यान म्हणजे कोठें याचें नक्की उत्तर सांगणें मात्र कठिण होईल. समाज जसजसा वरवरच्या भूमिकेवर चढत जाईल तसतसे समाजांतील ज्ञानी माणसांचे विचार हि अधिक खोल होत जातील. एकूण समाजाचा अनुभव जसजसा वाढत जाईल तसतशी स्थित-प्रज्ञांची हि प्रज्ञा अधिक स्पष्ट होत जाईल. म्हणजे अनासक्तीमध्यें, अक्षरशः आणि व्यवहाराच्या भाषेंत, कोणकोणतीं कर्में जिरतील यांचें माप हि उत्तरोत्तर वेगळें होत जाईल. पूर्वीपेक्षा

समाजाची आज जर प्रगति झालेली असेल तर पूर्वीच्या स्थित-प्रज्ञांपेक्षां आजचे स्थित-प्रज्ञ अधिक प्रगत असतील. हें म्हणणें धाडसाचें वाटेल. पण तें च यथार्थ आहे, असें विचाराअंतीं दिसून येईल. स्थित-प्रज्ञांच्या हि प्रगतीची ही भाषा स्थूल अर्थानें च घ्यावयाची आहे. म्हणजे ती व्यवहारिक आहे, आंतरिक नाहीं. सर्व स्थित-प्रज्ञांची आंतरिक खूण एक च राहील. त्यांची आत्म-स्थिति कधीं च भंगणार नाहीं, सदा अविचलित राहील. ही च ती खूण. ही खूण ढळणार नाहीं, अशा बेतानें कर्मे आचरण्याचें त्यांचें नीति-सूत्र राहील. तें त्यांना च स्वानुभवानें कळायचें. तें सर्व लोकांना समजण्यासारख्या नेमक्या भाषेंत, नेहमीं साठीं, मांडलें जाणार नाहीं.

१४४. ज्ञान्याच्या नीति-सूत्राबाबत ग्रांथिक कल्पना अनर्थकारक.

अनुभवाचा आधार सोडून कल्पनेनें च काम भागविल्यास स्पष्टता होण्याऐवजीं घोंटाळा मात्र होईल याचें उदाहरण, कित्येक भक्ति-मार्गी आणि कर्म-योग-वादी यांनीं * श्रीकृष्ण व्याभिचारी होता असें मानण्या-पर्यंत मजल मारली आहे. अर्थात् त्यांनीं त्याला अलिप्त मानलें आहे, ही त्यांची श्रीकृष्णावर मेहेरबानी आहे.

केलेल्या विवेचनांत दिसून येणारे आहे. भक्तिमार्गीयांनीं

श्रीकृष्णाच्या अनासक्तींत त्याचा तथाकथित व्यभिचार हि जिरून गेला असें मानण्यांत त्यांनीं आपल्या भक्ति-भावनेची उत्कटता प्रगट केली, असें म्हणायचें असल्यास म्हणावें. तसें च कांहीं कर्मयोग-वादी 'सर्वा भूतीं भगवद्भाव' मुरलेला स्थित-प्रज्ञ चांगल्या कचकचीत हिंसात्मक लढाया हि करू शकेल, असें प्रतिपादन करतात. यांत हि स्थित-प्रज्ञाचें नीति-सूत्र प्रकट करण्याऐवजीं त्यांनीं आपल्या कल्पनेचें वैभव च प्रकट केलें आहे. एकाला भागवताचा आधार, दुसऱ्याला भारताचा आधार. आधारावांचून कोणी च बोलत नाहीं. पण आधार पाहिजे आजच्या समाज-स्थितींत आजच्या घटकेला येणाऱ्या प्रत्यक्ष स्वानुभवाचा. या अनुभवावर जें बोललें जाईल, तें च यथार्थ म्हटलें जाईल. पण तें हि आजच्या काळापुरतें च. पुढील काळाला तें बंधनकारक होऊं शकणार नाहीं. पण स्थित-प्रज्ञाचें तिन्ही काळीं लागू पडणारें आंतरिक लक्षण जसें आपण पाहिलें, तसें त्याचें त्रैकालिक नीति-सूत्र सांगावयाचें झाल्यास "या निशा सर्व-भूतानाम्" या श्लोकांतल्या प्रमाणें सांगतां येईल. अर्थात् विवेक हें त्याचें नीतिसूत्र होय.

(३)

१४५. प्रस्तुत श्लोकाकडे पाहण्याची दुसरी दृष्टि. स्थित-प्रज्ञ भावावस्थेंत सर्व शुभ पाहतो.

प्रस्तुत श्लोकाच्या अर्थाविषयीं अनेकांना भीति वाटते आणि अनेकांना प्रीति वाटते. या श्लोकांत भलतें च नीति-सूत्र मांडलें असून अशा रीतीनें स्थित-प्रज्ञ वागूं लागला तर नीति च उडून जाईल, अशी भीति नीति-निष्ठांना वाटते. एकदां स्थित-प्रज्ञ झालें म्हणजे समुद्राप्रमाणें वाटेल तें जिरवितां येईल, वागणूक अनिर्बन्ध होऊं शकेल, म्हणून कित्येकांना त्याबद्दल प्रीति वाटते. वस्तुतः ती भीति आणि ती प्रीति दोन्ही येथें लागू नाहींत. कारण स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणीं सर्व विषय-भोग प्रवेश करीत असून हि तो तटस्थ राहतो, असें म्हणण्यांत स्थित-प्रज्ञाचें नीति-सूत्र सुचविलें नसून तें त्याच्या आत्म-स्थितीचें गौरव आहे, हें आपण आतां पाहिलें. पण याहून वेगळ्या रीतीनें या श्लोकाकडे पाहतां येईल. आणि तसें पाहणें च येथें विशेष अभिप्रेत आहे. येथें स्थित-प्रज्ञाचें नीति-सूत्र नसून त्याचें गौरव आहे हें तर खरें च, पण त्यापेक्षां त्याची भाव-दृष्टि यांत मुख्यतः वर्णिलेली आहे, असें समजावें. स्थित-प्रज्ञ एक च खरा, पण त्याच्या भूमिकांत फरक आहे. एक त्याची

कर्म-योगाची भूमिका, दुसरी ध्यान-भूमिका. कर्मयोगाच्या भूमिकेवरचें आचार-सूत्र "या निशा सर्व-भूतानाम्" या सूत्रांत सांगितलें आहे. त्यांत त्याच्या जागृत विवेक-शक्तीचें वर्णन आहे. त्याला सत् व असत् यांचें निरंतर भान असतें व सताचा स्वीकार करून असताचें निराकरण करायचें ही त्याची कर्मयोगाचे वेळेची भूमिका असते. समुद्रोपमेच्या या श्लोकांत त्याचा ध्यान-योगाच्या भूमिके-वरील भाव सांगितला आहे. येथें त्याच्या भावनेच्या व्यापकतेचें व भव्यतेचें दर्शन आहे. त्याच्या विशाल व उदार दृष्टीच्या पैसांत सर्व विश्व मावतें. त्याच्या दृष्टीला सगळें च शुभ, सगळें च पावन, सगळें च मंगल दिसतें.

१४६. शुभ + अशुभ = शुभ. कारण, अशुभ = ०

वस्तुतः जगांत अशुभाला स्वतंत्र अस्तित्व च नाहीं. अशुभ हें शुभाच्या अंगानें येतें. अशुभ म्हणजे शुभाची छाया. छायेनें वस्तूचें वस्तुत्व नाहींसें होत नाहीं. तींत फरक हि पडत नाहीं. उलट वस्तु उठून दिसते. नुसत्या पांढऱ्या कागदावर रंगावांचून चित्र काढूं म्हटलें, तर तें उमटणार च नाहीं. कोरा कागद च राहील. केवळ शुभ अव्यक्त च राहील. साकारणार नाहीं. ईश्वरी योजनेंत शुभ दिसून पडावें या लोभानें अशुभ आलें. माणसाच्या

सांवलीला किंमत नाहीं. या तुरुंगांत पन्नास कैदी आहेत. त्यांच्या पन्नास, शंभर किंवा दीडशें सांवल्या पडूं शकतील. पण म्हणून कैद्यांची ‘गिनती’ करतांना कोणी शंभर, दीडशें किंवा दोनशें मोजीत नाहीं. कारण, छायेला सत्ता नाहीं. म्हणजे तो अभाव च आहे. अंधाराचें वर्णन करतांना आपण त्याला प्रकाशाचा अभाव म्हणतों. प्रकाशाला अंधाराचा अभाव म्हणत नाहीं. अंधार वस्तु नाहीं. प्रकाश वस्तु आहे. प्रकाश दाखवायला अंधार कामीं आला. शुभाचें रूप दाखविणें एवढें च अशुभाचें कार्य आहे. म्हणून स्थित-प्रज्ञाला त्याची भीति वाटत नाहीं. त्यानें त्याच्या वृत्तीचें मांगल्य बिघडत नाहीं. किंबहुना अशुभाचे शुभावर उपकार च झाले, त्यानें शुभाला प्रकट केलें, उठावदारपणा आणून दिला, असें तो पाहतो. त्याच्या सर्व-संग्राहक भावनेला सगळें शुभ अशुभ विश्व स्वीकार्य च वाटतें. किंबहुना त्याच्या दृष्टीला शुभ अशुभ मिळून शुभ च दिसतें. शुभ + अशुभ = शुभ. कारण, अशुभ = ०, असें गणिताच्या भाषेंत त्याचें दर्शन मांडतां येईल. मग या शून्याची गरज तरी काय ? हें हवें कशाला ? कारण, त्याच्यामुळें गणितशास्त्र बनलें. शून्याची किंमत कांहीं नसली, तरी

एकावर शून्य घातलें म्हणजे दहा होतात. त्याच्या सांनिध्यानें एकाची प्रभा फांकते. शुभाची शोभा खुलवून अशुभ हि जणूं शोभिवंत झालें आहे.

१४७. अशुभ मिथ्या, साधना मिथ्या, अशुभाचें मरण मिथ्या. केवळ एक शुभ सत्य. ह्याचें नांव भावावस्था.

हें तत्त्वज्ञान मोठें सोईचें आहे असें समजून अशुभाच्या लोभानें जो शुभाशुभ-मिश्रणाचा स्वीकार करील, त्यानें आत्महत्त्या च केली समजावें. अशुभ-मिश्रित शुभ हें हि अशुभ च. विष कालवलेलें अन्न हि विष च. नीति-शास्त्राची उभारणी शुभाशुभाच्या मिश्रणावर केली पाहिजे असें म्हणणारानें आत्म-नाशाची च तयारी केली. स्थित-प्रज्ञाची दृष्टि अशी नाहीं. तो अशुभाचें अशुभ म्हणून ग्रहण करीत नाहीं. अशुभाचा मोह त्याला नाहीं. कृति करतांना शुभाशुभ-विवेक तो कधीं च सोडत नाहीं, हें आपण पाहिलें च आहे. पण त्याच्या कृतींत व दृष्टींत अतर आहे. त्याची जगाविषयींची दृष्टि अशी असते, कीं तिला जगांत अशुभाचें दर्शन च होत नाहीं. चांगल्याबरोबर वाईटांना हि तो म्हणतो, "तुम्ही सारे या. सगळे माझे च आहांत". ते जर म्हणतील कीं "आम्ही अशुभ आहोंत", तर तो त्यांना

म्हणेल, "तुम्ही स्वतःला अशुभ म्हणतां, वस्तुतः तुम्ही अशुभ नाहीं. "आम्ही अशुभ नाहीं, म्हणा". तरी पण जे 'आम्ही अशुभ, आम्ही अशुभ' असें म्हणण्याचा आग्रह च करतील त्यांना तो पावन करून घेतो. त्याच्या पावन दृष्टीनें अशुभाला शुभत्व येतें. अशुभ हा भ्रम आहे. भूत किंवा बागुलबोवा यांच्या सारखी स्थिति अशुभाची आहे. मुलाला मास्तर सांगतो, अरे भूत नाहीं नि बागुलबोवा हि नाहीं. मुलाला तें पटत नाहीं. तो घरीं आईला म्हणतो, तो पहा बागुलबोवा मला दिसतो आहे कीं, नाहीं कसा ? तेव्हां आई म्हणते, ठीक आहे. ही घे मी त्याला मंत्रानें मारून टाकतें. मुलाला वाटतें आईनें मंत्रानें बागुलबोवाला ठार केलें. त्याचें समाधान होतें. ज्ञानी म्हणतो, तुम्ही सगळे शुभ आहांत, शुद्ध आहांत. तुमचें कांहीं बिघडलें नाहीं. तुम्हांला कांहीं हि झालेलें नाहीं. तरी जे म्हणतात आमचें कांहीं बिघडलेलें च आहे, त्यांना तो म्हणतो, बिघडलें च आहे म्हणतां तर या, मी मंत्र सांगतों, साधना सांगतों. पण तें बागुलबोवाला मारून टाकण्यापुरतें च. अशुभ मिथ्या, साधना मिथ्या, अशुभाचें मरण मिथ्या, केवल एक शुभ मात्र सत्य. जगांत शुभाशिवाय कांहीं च नाहीं अशी ज्याची दृष्टि झाली, त्याला शांति लाभते, हें काय शब्दानें सांगायला पाहिजे !

व्याख्यान १५ वें.

(१)

१४८. स्थितप्रज्ञ-लक्षणांचा उपसंहार. स्थित-प्रज्ञाला कोणती च कामना नाहीं, जिजीविषा नाहीं.

विहाय कामान् यः सर्वान् पुमांश् चरति निःस्पृहः ।
निर्ममो निरहङ्कारः स शान्ति अधिगच्छति ॥

अर्थ—'सर्व कामना सोडून जो पुरुष निःस्पृह होऊन विचरतो, ज्याची अहंता आणि ममता गेली, तो शांतिरूप च झाला.' हें स्थितप्रज्ञ-प्रकरणाचें उपसंहार-वाक्य आहे. स्थित-प्रज्ञाचें लक्षण सांगायला सुरवात कामना-त्यागापासून केली. येथें त्याचा उपसंहार हि कामना-त्यागानें च केला आहे. सर्व कामना सोडून जो निःस्पृह होतो त्याला शांति मिळते, हें अंतिम वाक्य आहे. स्पृहा म्हणजे वासना किंवा कामना. त्या तर सोडलेल्या च आहेत.मग पुन्हां निःस्पृह म्हणण्याचें प्रयोजन काय ? सर्व कामना सोडल्या म्हणजे स्पृहा सुद्धां सोडली. मग निःस्पृह शब्द कशाला घातला ? "सर्व कामना ज्यानें सोडल्या आणि पुन्हां स्पृहा हि सोडली" असें म्हणण्यांत

पुनरुक्ति नाहीं. स्पृहा शब्दानें येथें मूळ 'अभिलाषा' म्हणजे जगण्याची अभिलाषा सांगितली आहे. तिचा विशेष उल्लेख ब्राह्मण-परिव्राजक-न्यायानें केला आहे. यजमानानें ब्राह्मणांना आमंत्रण दिलें. जेवायच्या वेळेस विचारलें, 'सगळे ब्राह्मण आले का?' म्हणाले, 'होय सगळे आले.' पुन्हां विचारलें, 'ते संन्यासी?' म्हणाले, 'होय ते हि आले.' ब्राह्मणांत संन्यासी येऊन च गेले. पण संन्याशांविषयीं विशेष अगत्य म्हणून स्वतंत्र पृच्छा केली. याला 'ब्राह्मण-परिव्राजक-न्याय' म्हणतात. त्या न्यायानें हा शब्द येथें आला. त्याच्या सर्व कामना सुटल्या म्हटल्याबरोबर विचारलें, 'सर्व कामना सुटल्या म्हणजे जीवनाविषयींची कामना हि सुटली का?' म्हणाले, 'होय.' विशेष उल्लेख करण्याचें कारण, अवांतर सर्व कामना सोडल्या तरी जगण्याची वासना शिल्लक राहूं शकते. म्हणून सांगितलें, कीं 'त्यानें ती हि सोडलेली असते'.

१४९. मुमूर्षा हि नाहीं, मरणाची भीति हि नाहीं.

जगण्याची इच्छा सोडतो म्हणजे 'काय मरण्याची इच्छा करतो?' 'नाहीं'. जगण्याच्या इच्छेबरोबर मरण्याची इच्छा हि सोडून देतो, असें समजावयाचें. पण म्हणाले,

'मरण्याची कोणाला इच्छा तरी होते का ?' त्याचें उत्तर असें, कीं कधीं कधीं होते. आपण माणसांना आत्महत्या करून घेतांना पाहतों. स्थित-प्रज्ञ जीवनाला कंटाळला असतो असें नाहीं. जगण्याच्या इच्छेबरोबर च त्यानें मरणाचा हि अभिलाष सोडून दिलेला असतो. म्हणजे एकूण जीवनाविषयीं च त्याच्या ठिकाणीं औदासीन्य आलेलें असतें, असें मात्र नाहीं. कांहीं म्हाताऱ्या माणसांना आपण म्हणतांना ऐकतों, 'आतां आमचें काय उरलें आहे. दहा गेले, पांच राहिले.' त्यांच्या जीवनांतला रस नाहींसा झालेला असतो. त्यामुळें ते उदासीन झालेले असतात. स्थित-प्रज्ञाची स्थिति अगदीं उलट असते. जीवनाची अभिलाषा गेल्यामुळें त्याचें मृत्यूचें भय नाहींसें झालेलें असतें. मग काय, जीवनांत नुसता आनंद व खेळ उरतो. त्याचें जीवन हें लीलामय होऊन जातें. पुढें गीतेंत भक्तांचें लक्षण सांगतांना दहाव्या अध्यायांत "तुष्यन्ति च रमन्ति च" म्हटलें आहे. मग ते संतुष्ट होऊन क्रीडा करीत राहतात. "तुका म्हणे मुक्ति परिणिली नोवरी । आतां दीस चारी खेळी मेळी" असें त्यांचें आनंदाचें जीवन असतें.

१५०. जीवनाची अभिलाषा ही च वास्तविक मरणाची भीति. ती गेली कीं जीवन आनंदमय झालें.

जीवनाची अभिलाषा ही च वास्तविक मरणाची भीति. एका च वस्तूच्या त्या दोन बाजू आहेत. लढाईवर गेलेले सैनिक नेहमीं हंसण्यांत खिदळण्यांत, खेळ-तमाशांत दंग असतात. पास्कल म्हणतो, 'याचें कारण त्यांच्या डोळ्यासमोर मरण प्रतिक्षणीं उभें असतें हें आहे. त्याचा विसर पडावा म्हणून आनंदाचा आभास निर्माण करतात. मनांत जीवनाभिलाषेचें म्हणजे च मरण-भयाचें शल्य बोचत असतें. त्याचें दुःख विसरण्याकरितां हंसून खेळून उन्मादाची अवस्था आणण्याचा प्रयत्न करतात. एरव्हीं हि जीवनांत असा आनंद येतो. खूप हंसणारीं व खेळणारीं माणसें आपण पाहतों. त्यांच्याशीं निकट परिचय आला असतां असें दिसून येतें, कीं त्यांच्यापैकीं बरेचसे आंतून दुःखी असतात. दुःखाचें शल्य विसरण्या-करतां मुद्दाम हास्य-विनोदाचें वातावरण उभें करूं पाहतात. मनांतली ग्लानि झांकण्याची ती धडपड असते. माणसाला बोचणारें सर्वांत मोठें शल्य जीवनाभिलाषा हें आहे: तें मरेपर्यंत सलत च राहतें आणि मेल्यानंतर हि पिच्छा

सोडीत नाहीं. म्हणून त्याचें दुःख विसरण्याकरतां तो निरनिराळ्या उत्सवांच्या व सोहळ्यांच्या रूपानें कृत्रिम आनंदाचें वातावरण उभारण्याची खटपट करीत असतो. पण ज्यानें जगण्याची वासना च सोडून दिली त्याचें सगळें दुःख आपोआप नाहींसें झालें. जीवनांतलें शल्य च गेलें. सारी काळजी गेली. जीवन शुद्ध आनंदमय झालें.

१५१. 'चरति' पदानें हें च सुचविलें आहे.

लहान मुलांच्या जीवनांत जो आनंद दिसून येतो त्याचें तरी रहस्य हें च आहे. त्यांना जीवनाची काळजी नसते. अर्थात् त्याच्या मुळाशीं अज्ञान असते. पण त्यांना फिकीर कशाची हि नसते, एवढें खरें. मूल खेळांत मग्न असतें. त्याला खाण्यापिण्याचें हि भान राहत नाहीं. त्याची भूक तहान आईला लागते. तें सारें त्याच्या गांवीं हि नसतें. लहान मुलांची ही जी अज्ञान-मूलक दशा ती च स्थित-प्रज्ञाची ज्ञानमूलक दशा असते. ती च येथें सांगत आहेत. 'चरति' शब्दाचें हें स्वारस्य आहे. 'चरति' म्हणजे खेळतो, बागडतो, विचरण करतो. त्याच्या जीवनांत दुःख च उरत नाहीं. प्रतिज्ञेचा पुनरुच्चार निगमनांत केलेला असतो. 'प्रजहाति यदा कामान्' इत्यादि श्लोकांतील प्रतिज्ञेचें स्वरूप एकेरी नाहीं. मूळ प्रतिज्ञेंत सर्व कामना

सोडतो इतकेंच नाहीं सांगितलें. आत्म्यांत च संतुष्ट असतो, असे दुसरें लक्षण हि त्याच्या जोडीला घातलें आहे. प्रतिज्ञेंतला हा उभयविध अर्थ निगमनांत हि आला पाहिजे. सगळ्या कामना सोडल्यानंतर त्याच्या आत्म्यांत जो आनंदाचा झरा आहे त्यांत तो मग्न होऊन जातो. तो अर्थ येथें 'चरति' शब्दानें दर्शविला आहे. बाहेरच्या वासना गेल्या, आतां आंतला निव्वळ आनंद काय तो उरला.

१५२. 'चरति' म्हणजे 'विषयान् चरति' नव्हे.

'चरति' शब्दाचा याहून वेगळा एक अर्थ सुचविण्यांत आला आहे. टिळकांनीं तो गीता-रहस्यांत चिवरला आहे. पूर्वीच्या एका श्लोकांत 'विषयान् चरन्' अशीं पदें आलीं आहेत. 'चरति' शब्दानें येथे तो अर्थ घ्यावा, असें त्यांचें म्हणणें. 'चरति' म्हणजे संयम-पूर्वक इंद्रियांचे युक्त व्यापार करतो, असा आतां अर्थ झाला. हा अर्थ हि कांहीं गैर नाहीं. स्थित-प्रज्ञ इंद्रियाचे व्यवहार अजीबात करणार नाहीं, असें नाहीं. डोळ्यांनीं पाहणें, कानांनीं ऐकणे इत्यादि त्याला वर्ज्य नाहीं. सेवेसाठीं तो हें सर्व करील. पण तसा अर्थ येथे करण्याची गरज नाहीं. कारण या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाच्या पूर्ण व्याख्येचें निगमन आहे. म्हणून 'विषयान् चरन्' सारखा अर्थ येथें अपेक्षित

नाहीं. शिवाय तेथें 'चरन्' हें सकर्मक रूप आहे. येथें 'चरति' अकर्मक आहे. कर्माच्या अध्याहाराची विनाकारण कल्पना करणे योग्य नाहीं.

१५३. 'चरति' म्हणजे आश्रम-संन्यास नव्हे.

दुसरा हि एक अर्थ स्मृति-वाक्याला अनुसरून करतात. संन्यासी पुरुषानें सर्व संग सोडून नेहमीं फिरतें असावें, असें विधान स्मृतीनें केलें आहे. त्याचें स्मरण 'चरति' शब्दानें होतें. स्थित-प्रज्ञाला कोणतें हि विधान करावें, अशी त्याची स्थिति च नसते. स्मृतींतील विधान आश्रम-संन्यासाविषयीं आहे, तें साधकावस्थेला अनुसरून च आहे. अनेक प्रकारचे अनुभव प्राप्त करून घेतलेल्या साधकानें अनासक्त रहावें, त्यानें एके ठिकाणीं राहून आसक्ति जोडूं नये, सतत फिरत रहावें, म्हणजे परिग्रह चिकटणार नाहीं, असें स्मृति-विधान आहे. स्थित-प्रज्ञाला असें विधान कोण करणार ? त्याला विधान तरी काय ? त्याचें विधान तो स्वतः च जाणतो. बरें, हें विधान नसून वर्णन आहे म्हटलें, तरी ज्ञानी पुरुषाचें स्थूल चरित्र वर्णन करण्याची गीतेची कोठें च प्रवृत्ति नाहीं. असें स्थूल चरित्र गीतेनें कळिवलें हि नाहीं. तरी पण 'चरती' शब्दानें संन्यासाश्रमा-विषयींच्या स्मृति-वचनाचें स्मरण होतें, असें कोणी म्हटलें,

* गीतेची प्रवृत्ति नाहीं. कारण, स्थितप्रज्ञाला विधान करावें, अशी

लिंग म्हणून कोणीं उपयोग केला, तर त्याला आमची हरकत नाहीं. पण त्या शब्दाचा येथें तसा अक्षरार्थ मात्र आम्ही घेऊं देणार नाहीं.

१५४. 'चरति' म्हणजे विहार करतो. ज्ञानदेवांच्या भाषेंत, "विचरे विश्व होउनी । विश्वामाजीं"

इथल्याप्रमाणें पुढें भक्ताच्या लक्षणांत 'अनिकेतः स्थिरमतिः' असें लक्षण सांगितलें आहे. त्याचा हि अक्षरार्थ 'त्याचें कुठें हि घर नसतें.' म्हणजे 'तो सारखा फिरता राहतो' असा होऊं शकतो. पण हा अर्थ पचवून ज्ञानदेवांनीं त्यांतून नवीन आणि सरस निष्पत्ति केली आहे. "वायूसि एके ठाईं । विढार जैसें नाहीं । तैसा न धरी च कहीं । आश्रयो जो ॥ हें विश्व चि माझें घर । ऐसी मति जयाची स्थिर । किंबहुना चराचर । आपण जाला ॥" सगळें विश्व च त्याचें घर झालें. तो घरांतूनचा नाहीं झाला! तशी च विचारशीलता ज्ञानदेवांनीं या ठिकाणीं हि अर्थ करतांना दाखविली आहे. 'चरति' शब्दाचा अर्थ 'विचरे विश्व होउनी । विश्वामाजीं ।' असा त्यांनीं केला आहे. अक्षरार्थ तर सोडायचा नाहीं आणि त्याचें दडपण हि पडूं द्यायचें नाहीं, अशा कुशलतेनें भाष्य करण्याची ज्ञानदेवांची हातोटी

येथें दिसून येते. संस्कृतांत ज्ञानी पुरुषाच्या संचाराला विहार असा शब्द आहे. आपल्या देशांत विहार उर्फ बिहार म्हणून काशीच्या पैकडे एक प्रान्त आहे. एखाद्या ज्ञानी पुरुषाच्या विहाराचें स्मारक म्हणून एखाद्या प्रान्ताला च त्याचें नांव ठेवल्याचे उदाहरण विरळा च. बुद्धाच्या विहाराचें स्मरण म्हणून त्या प्रान्ताला आमच्या धर्म-प्राण पूर्वजांनीं 'बिहार' हें नांव दिलें. विहार म्हणजे सहज आनंदानें सहल करणें, क्रीडा करणें, खेळणें. हे च अर्थ 'चरति' या शब्दाचे येथें लक्ष्य आहेत. सगळ्या कामनांचा व जीवन-स्पृहेचा हि निरास झाल्यानंतर जीवन हा विहार किंवा क्रीडा बनून जातें.

१५५. कामना आणि जीवनाभिलाषा सुटल्यावर देह उरला तो केवळ उपकारासाठीं. तें च 'निर्ममो निरंहकारः' ह्या पदांनीं सूचित केलें आहे.

पण ज्याला जीवनाभिलाषा च उरली नाहीं, आणि शरीर तर शिल्लक आहे, त्याला जगांत कार्य तरी काय राहील, असा प्रश्न उपस्थित होतो. तत्त्वज्ञानांत हा प्रश्न नेहमीं च निघत असतो. कारण, कार्याशिवाय कोणती हि वस्तु राहूं शकत नाहीं, असा सिद्धान्त आहे. त्याचें

उत्तर तुकारामानें दिलें आहे. "तुका म्हणे आतां। उरलों उपकारापुरता ॥" स्थित-प्रज्ञाची स्थिति अशी असते, कीं तो विश्वमय बनलेला असतो, मी व माझें ही भाषा गेलेली असते. तो लोकांना म्हणतो, 'आतां मी नाहीं आणि माझें नाहीं. जें कांहीं आहे तें तुम्ही आणि तुमचें आहे. तुम्ही तें सांभाळा.' हा च अर्थ पुढील चरणांत आला आहे. 'निर्ममो निरहंकारः'. तो सर्व भूतांवर उपकार करण्याकरतां च जगतो. पण त्याच्या देहाला सामाजिक कार्य असलें, तरी त्याला स्वतःला सामाजिक कामना मात्र नाहीं. त्याची व्यक्तिगत कामना नाहींशी होऊन सामाजिक कामना शिल्लक राहते, असा अर्थ समजूं नये. 'सर्व कामना' मध्यें सामाजिक कामना हि आल्या. त्यांचा देखील त्यानें त्याग केलेला असतो. मग त्याच्या हातून सामाजिक कार्य कसें घडतें? तें त्याच्या ~~हातून~~ साधकावस्थेंतील ओघानें आणि सामाजिक गरजेच्या प्रवाहानें घडतें. साधकावस्थेंतील प्रेरणा स्वभावांत मुरल्यामुळें अंगवळणीं पडलेली असते व समाजाच्या गरजेचा प्रवाह हि वहात असतो. तो त्याच्या कडून काम करवितो. या प्रमाणें तो केवळ प्रवाह-प्रतित असतो. ज्याची अशी स्थिति झाली त्याला शांति लाभते, यांत आश्चर्य नाहीं. त्याची च

शांतीवर मालकी आहे. कारण, अशांतीची सर्व कारणें त्याच्या जीवनांतून उडून गेलीं. अहंता ममता गेली, शुभाशुभ कामना गेली, जीवन-स्पृहा गेली आतां अशांति कशामुळें राहील ? तेव्हां केवळ शांति च उरली.

(३)

१५६. पूर्वोक्त भावावस्थेहून आणि क्रियावस्थेहून वेगळी अशी ही स्थित-प्रज्ञाची ज्ञानावस्था केवळ अवर्णनीय.

मागच्या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाची भावावस्था सांगितली. येथें त्याची ज्ञानावस्था सांगितली आहे. ती जणूं त्या भावावस्थेंतील वर्णनाच्या अगदीं उलट दिसून पडणारी आहे. तेथें शुभाशुभ सर्व कामनांचा प्रवेश आहे. येथें त्या दोहींना मज्जाव आहे. ज्ञानावस्थेंत स्थित-प्रज्ञ शुभ-अशुभ दोहींच्या पलीकडे गेलेला असतो. तेथें कोणतें च द्वंद्व शिल्लक नसतें. तेथें सृष्टि नाहीं, दृष्टि नाहीं. तेथें ब्रह्मांड नाहीं, पिंड नाहीं. तेथे हें हि नाहीं, तें हि नाहीं. नाम नाहीं, रूप नाहीं. गुण नाहीं, कर्म नाहीं. जाति नाहीं, व्यक्ति नाहीं. सामान्य नाहीं, विशेष नाहीं. इंद्रियें नाहींत, मन नाहीं. बुद्धि नाहीं, अहंकार नाहीं. मग आहे काय ? तें सांगण्याची सोय नाहीं. कारण, तेथें

वाणी शिल्लक नाहीं. जेथें वाणी शिल्लक आहे, तेथें ती अवस्था नाहीं. तेथें स्वानुभूति आहे, हें हि म्हणणे लटकें च ठरायचें. त्याला शून्य हि म्हणतां यायचें नाहीं. अशून्य हि तें नव्हे. पण कांहीं तरी आहे, हें मात्र निश्चित. तेथें भावावस्थेंतील भाव खुंटला. क्रियावस्थेंतील क्रिया लोपली. त्या अवस्थेचें याहून अधिक वर्णन करण्याची गरज नाहीं. कारण, इतक्या वर्णनानें हि तिच्यावर कांहीं प्रकाश पडला नाहीं.

१५७. भावावस्थेंत समग्रता आहे.

पण भावावस्थेंत स्थित-प्रज्ञाची भूमिका संपूर्ण विश्वरूप भगवान् मान्य करण्याची असते. त्या वेळीं त्याच्या भावनेंत समग्रता असते. तेथें विश्लेषण नाहीं. एखाद्या सुंदर मूर्तीचें कोणीं नाक कापून आणलें, आणि हें सुंदर आहे का म्हणून विचारूं लागला, तर मी म्हणेन सबंध मूर्ति सुंदर आहे. तिचे तुकडे केले तर त्या तुकड्यांत सुंदरता नसेल, समग्रतेंत सुंदरता आहे. हें सगळें विश्व शुभ व अशुभ मिळून मंगल आहे. विश्वरूपांत मिसळून लीन होण्याची, विश्वरूप आदरण्याची, पूजण्याची, सबंध गिळण्याची ती भूमिका आहे. "देव पुजूनि पाहिजे." मूर्तीची पूजा करून मग तिच्याकडे पहावें, म्हणजे

ती सुंदर दिसेल. “पेरूनि शेता जाइजे.” पेरण्यावांचून शेतांत गेलें, तर तेथें तण च माजलेलें दिसायचें. आपल्या पवित्र भावनेचें जगावर पांघरूण घालून मग त्याच्याकडे पाहिलें, म्हणजे तें परम पवित्र दिसून येईल. आई आपल्या प्रेमानें मुलाला नटविते, भूषविते म्हणून तें तिला सुंदर दिसतें. आत्म-भावनेनें विश्वाला सजवा, उजळा, मंडित करा, आच्छादित करा आणि मग पहा. तें आत्मीयतेमुळें सुंदर व प्रिय दिसेल.

१५८. क्रियावस्थेंत विवेक आहे.

या दोहोंहून वेगळी विवेक-प्रधान क्रियावस्था “या निशा सर्व-भूतानाम्” या श्लोकांत सुचविलेली आपण पाहिली च आहे. येथें शुभाचा अशुभाशीं दावा आहे. निष्कामता विरुद्ध सकामता, अकर्तृत्व विरुद्ध कर्तृत्व, संयम विरुद्ध स्वच्छंद, सत् विरुद्ध असत्, प्रकाश विरुद्ध अंधार अशी तेथें लढाई आहे.

१५९. ह्या तिन्ही अवस्था मिळून स्थित-प्रज्ञाची एक च अखंड वृत्ति.

ज्ञानी पुरुषाला शरीराच्या अपेक्षेनें भिन्न भिन्न काळांत या तीन अवस्था प्राप्त होतात. त्याच्या वृत्तीच्या अखंडतेला बाध न येतां त्या येतात आणि जातात. वास्तविक त्याला

'वृत्ति' असते ही भाषा च नीट नाहीं. त्याला खरोखर कोणती च वृत्ति नसते. "करणें कां न करणें । हें आघवें तो चि जाण । विश्व चळतसे जेणें । परमात्मेनि ॥" अशी त्याची स्थिति असते. देवाला त्याचेकडून जसें कार्य हवें असतें, समाजाला जसें आवश्यक असतें, तसें घडेल. तो स्वयं-प्रवृत्तीनें कांहीं च करीत नाहीं. माळी पाण्याला जिकडे नेईल तिकडे तें जातें. उसाकडे नेलें तर त्याची गोडी वाढवील, मोहोरीकडे वळविलें तर तिचा तिखटपणा वाढवील. कांद्याकडे लावलें तर त्याचा दर्प वाढवील. "मोहोरी, कांदा, ऊस । एक वाफा भिन्न रस । उदका नेलें तिकडे जावें." पाणी स्वतःचा अभिमान म्हणून ठेवीत नाहीं. अमुक करायचें, अमुक करायचें नाहीं, अथवा कांहीं हि करायचें च अथवा करायचें च नाहीं. असा आग्रह स्थित-प्रज्ञाचा नाहीं. ईश्वराला त्याच्याकडून जें करवून घ्यायचें असेल, तें त्यानें करवून घ्यावें. त्याची स्वतःची अशी कांहीं च प्रवृत्ति उरली नाहीं. म्हणून त्याच्या स्थितीकरतां निवृत्ति शब्द च बरा. पण वृत्ति शब्द वापरायचा आग्रह च असेल, तर तिला अखंड वृत्ति म्हणा. शरीराच्या दृष्टीनें क्रियावस्था, भावावस्था व ज्ञानावस्था त्याला येतात, पण या तिन्ही भूमिकांत विरोध नाहीं.

त्यामुळें त्याच्या अखंड वृत्तींत अंतर येत नाहीं. क्रियेच्या वेळीं तो सज्जन व दुर्जन माणसांत विवेक करील. भावावस्थेंत सर्वांचा संग्रह करील. ज्ञानवस्थेंत म्हणेल माझें कोणी च नाहीं. अशीं तीन सोंगें त्याचीं असतात. या तीन भूमिकांना मी स्थित-प्रज्ञाची त्रिसूत्री म्हणतों. या त्रिसूत्रीचें आधारभूत जें महान् प्रमेय आहे, त्याची चर्चा उद्यां करूं.

व्याख्यान १६ वें.

(१)

१६०. स्थित-प्रज्ञाच्या तिहेरी अवस्थेच्या मुळाशीं ईश्वराचें त्रिविध स्वरूप.

स्थित-प्रज्ञाची जी अवस्था आपण पाहिली, ती स्थूल अर्थानें ईश्वराची च समजावयाची. त्याची अवस्था तिहेरी होते, त्याचें हि कारण ईश्वराचें त्रिविध स्वरूप च आहे. स्थित-प्रज्ञाच्या भूमिकांचा तो च आधारभूत पाया आहे. ईश्वराला कोणीं पाहिलेला नाहीं. तसें च म्हटलें तर माणसाला हि कोणीं पाहिलें नाहीं. माणसाचें बाह्य रूप प्रकट आहे. तसें च ईश्वराचें हि बाह्य रूप प्रकट आहे. माणसाचें अंतःस्वरूप ईश्वराच्या अंतःस्वरूपाप्रमाणें च अप्रकट आहे. मानसाचें प्रकट रूप लहानसें आहे. म्हणून तें कळतेंसें भासतें. ईश्वराचें प्रकट रूप ही अपरंपार सृष्टि च आहे. त्यामुळें तें कळत नाहींसें वाटतें. वास्तविक माणूस व ईश्वर दोन्ही सारखे च प्रकट किंवा अप्रकट आहेत. पण माणसाला जाणण्याचें जसें साधन आहे, तसें ईश्वराचें स्वरूप जाणण्याचें हि साधन

आपल्याला उपलब्ध आहे. तें साधन म्हणजे स्थित-प्रज्ञ. असे स्थित-प्रज्ञ सर्व ठिकाणीं सर्व काळीं जोंपर्यंत निघतात, तोंपर्यंत ईश्वराचें रूप जाणण्याचें साधन आपल्यापाशीं आहे, असें म्हणायला हरकत नाहीं. म्हणून स्थित-प्रज्ञ हा मूर्तिमंत आणि लहानसा ईश्वर च समजायचा. स्थित-प्रज्ञाच्या तीन भूमिका ईश्वराच्या तीन स्वरूपाला अनुसरून आहेत. हीं तिन्ही रूपें मिळून त्याचें परिपूर्ण स्वरूप बनतें. जितकें म्हणून कल्पनेंत येतें आणि येत नाहीं तें सगळें त्याच्या पोटांत येतें.

१६१. ईश्वराचें पहिलें रूप केवळ शुभ.

ईश्वराचें पहिलें रूप केवळ शुभ. तें मनुष्याच्या आकांक्षेंत दिसून येतें. मनुष्याला नेहमीं शुभाची आकांक्षा असते. अशुभ करणाराला हि शुभाची च आकांक्षा असते. असत्यवादी माणसाला हि असें वाटत नाहीं, कीं आपल्याला कोणीं फसवावें. हिंसक पुरुषाला हि असें वाटत नाहीं, कीं आपल्याला कोणीं मारावें. माणसाच्या हृदयांतील या शुभाविषयींच्या आकांक्षेमधून च त्याचें नीति-शास्त्र निर्माण झालें आहे. शुभ म्हणजे काय याचा निर्णय प्रसंगीं जड जावो, पण शुभ म्हणून कांहीं आहे. आणि तें च माणसाला प्रिय आहे. दैवी संपत्तीचे सद्गुण

सांगून "अर्जुना तूं या दैवी संपत्तींत च जन्मलेला आहेस." असें भगवंतांनीं जें अर्जुनाला आश्वासन दिलें आहे तें केवळ अर्जुनापुरतें नसून एकूण मानव जातीला दिलेलें तें आश्वासन आहे. मनुष्याच्या ठिकाणीं दोष हि आढळून येतात हें खरें. पण तें मानवांतलें पशुत्व आहे. मानवत्व नव्हे. मानवत्व शुभ आहे, शुभाकांक्षी आहे, शुभाकडे अग्रेसर आहे. त्याचें हृदय-स्थान शुभाचें बनलेले आहे "हृद्-देशे ऽर्जुन तिष्ठति" तें हें च.

१६२. दुसरें, विश्वरूप.

ईश्वराचें दुसरें रूप म्हणजे हें विश्वरूप. तें परिपूर्ण आहे. त्यांत शुभाशुभ सर्व कांहीं येतें. संत्र्याच्या फळांत बीं, चोथा, साल, सगळें येतें. गोड, आंबट, तुरट तिन्ही रस येतात. हें सर्व मिळून संत्रें बनलें आहे. हें सर्व मिळून संत्रें कसें म्हटलें, तर आपण म्हणतों, 'सुंदर, मधुर, रुचकर.' संत्र्यांतील बीं, चोथा, साल यांचें खाणाराला महत्त्व नाहीं. तरी पण हीं सर्व फळाच्या रसाला पोषक आहेत. तीं सारीं माणसाच्या दृष्टीनें गौण असतील. पण त्यामुळें संत्र्यांत वैगुण्य नाहीं येत. माणसाच्या दृष्टीनें एवढ्या-साठीं म्हटलें, कीं फळाच्या परिभाषेंत तर बीं च मुख्य ठरेल. पण दृष्टान्ताचें केवळ सार च घ्यायचें. एकंदर जग

शुभ आहे. संत्र्यासारखें मधुर आहे. त्यांतलें अशुभ भासणारें तें शुभाची शोभा वाढविणारें आहे. तें शुभ-च्छाया-रूप आहे. तें सगळें मिळून संपूर्ण विश्वरूप नटलें आहे. त्याचें कधीं भय वाटतें, तर कधीं आकर्षण वाटतें. अर्जुनाला भय वाटल्याचें अकराव्या अध्यायांत वर्णिलें आहे. प्रह्लादाला त्याचें प्रेम वाटल्याचें भागवतांत वर्णिलें आहे. तें समुद्रासारखें व हिमालयासारखें रमणीयभयानक आहे. आकर्षक आहे आणि विकर्षक हि आहे. म्हणून शिवाच्या द्विविध स्वरूपाचें वर्णन करण्यांत येतें. 'मंगल आणि घोर', 'सौम्य आणि रुद्र' अशीं दोन्ही प्रकारचीं शिवाचीं रूपें आहेत. पण तीं दोन्ही मिळून तो शिव च आहे.

१६३. तिसरें शुभाशुभांच्या पलीकडचें, ब्रह्म-संज्ञित.

ईश्वराचें तिसरें रूप शुभाशुभांच्या पलीकडचें आहे. सृष्टीच्या पलीकडचें, बुद्धीच्या पलीकडचें, आकांक्षांच्या पलीकडचें. पण तें सर्वांच्या पलीकडचें असलें तरी सर्वांना आधार भूत आहे. त्याचें वर्णन च करतां येत नाहीं. तें शुभ हि नाहीं, अशुभ हि नाहीं, असें नकारात्मक बोलणें त्याचे बाबतींत शक्य आहे. तें आहे एवढा च त्याच्या बाबतींत होकार वापरतां येतो. बाकी सर्व 'नेति नेति' त्याला वेदान्तांत ब्रह्म अशी संज्ञा आहे.

१६४. गीतेच्या परिभाषेंत 'सत्,' 'सदसत्,' 'न सत्, नासत्.'

गीतेंत ईश्वराचें हें तिहेरी रूप निरनिराळ्या ठिकाणीं वर्णिलें आहे. पैकीं पहिलें 'मानवी आकांक्षांचें रूप' म्हणजे केवळ शुभ. भक्तांनीं हें चतुर्भुज कल्पिलें आहे. हें रूप मानवी आकांक्षांना अनुसरणारें असल्यामुळें तें वास्तविक मानवी रूप आहे. पण मानवाच्या प्रत्यक्ष जीवनांत तें पूर्णतया प्रकट होणारें नसल्यामुळें दोन हात अधिक जोडून चतुर्भुज बनविलें. निखळ, शुद्ध, शुभ, मंगल अशा परमेश्वराचें रूप आपल्या हृदयांत अनुभविणें हें चतुर्भुज रूपाचें दर्शन आहे. गीतेंत याला 'सत्' म्हटलें आहे. ॐ तत् सत् मधलें जें सत् तें च हें. त्याचें चित्र चतुर्भुज, चरित्र नीतिमान्, नांव सत्. दुसरें विश्वरूप तें अकराव्या अध्यायांत आढळतें. शुभाशुभांच्या त्यांत समावेश होतो. समग्रता व परिपूर्णता हें त्या स्वरूपाचें वैशिष्ट्य आहे. याला गीतेंत शास्त्रीय नांव 'सदसत्' असें आहे. 'सदसच्चाहमर्जुन' या वाक्यांत या च विश्वरूपाचें वर्णन आहे. तिसरें रूप गुणातीत आहे. तेथें आकार नाहीं, विकार नाहीं, प्रकार नाहीं. पण तें सर्वाधार आहे. गीतेनें त्याला शास्त्रीय नांव 'न सत्

तन् नासद् (उच्यते)' असें दिलें आहे. तेराव्याप
पंधराव्या अध्यायापर्यंत गीतेनें त्याचा विस्तार केला

१६५. तर्कानें सदसतांच्या चार कोटी संभव पैकीं तीन च ईश्वराला लागू.

याप्रमाणें ईश्वराचीं तीन रूपें व त्यांना अनुर
स्थित-प्रज्ञाच्या तीन अवस्था होतात. तर्कानें विचार
तर सदसतांच्या एकंदर चार कोटी शक्य अ
(१) केवल सत्, (२) केवल असत्, (३) सदसत, (४
सत्, नासत्. पण तर्कानें चार कोटी होत असल्या
ईश्वराला त्यापैकीं तीन च लागू होण्यासारख्या अ
केवल 'असत्' ही कोटी ईश्वराला लागू होत नाहीं
सैतानाला लागू होते. ईश्वराला चौथें स्वरूप न
म्हणून स्थित-प्रज्ञाला हि चौथी स्थिति नाहीं.

(२)

१६६. ईश्वराचें आणि तदनुसार स्थित-प्रज्ञा जीवनाचें हें त्रिविध स्वरूप 'ज्ञान-य चाप्यन्ये' या श्लोकांत सूचित आहे.

या च अर्थाला सुचविणारा एक श्लोक न
अध्यायांत आला आहे. सुचविणारा मुद्दाम म्हटलें. व
तो श्लोक अर्थाला सोपा नाहीं. महाभारतांत व्यासां
हातचे राखीव श्लोक आहेत त्यांपैकीं तो एक आहे.

पण भाष्यकारांनीं आपापल्यापरी त्याचा उलगडा केला आहे. माझ्या दृष्टीनें त्या श्लोकांत आपण ज्याचें विवेचन करीत आहों, तो च आशय सुचविला आहे—

ज्ञान-यज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो-मुखम् ॥
गी. ९.१५

असा तो श्लोक आहे. 'ज्ञान-यज्ञानें यजन करणारे माझ्या व्यापक स्वरूपाचें एकत्वानें, पृथक्त्वानें आणि बहुरूपानें यजन करीत असतात.' असा त्याचा अक्षरार्थ आहे. एकत्वानें, पृथक्त्वानें व बहुधा यजन करणारे हे तीन निरनिराळे ज्ञानी नाहींत. तर एक च ज्ञानी तीन निरनिराळ्या भूमिकांवरून तीन प्रकारांनीं उपासना करतो. 'न सत् तन् नासद् उच्यते' अशा निर्गुण ब्रह्म-तत्त्वाचा अद्वैतमय अनुभव म्हणजे एकत्वानें यजन होय. 'ईश्वर केवळ सत् आहे, असत् नाहीं' अशा भूमिकेवरील उपासना हें पृथक्त्वानें केलेलें यजन होय. आणि 'सत् असत् मिळून सर्व जीवन एक आहे' अशा भूमिकेवरून केलेली उपासना हें बहुधा यजन होय.

१६७. त्याची च थोडी अधिक फोड.

या तिन्ही भूमिका एका च ज्ञानी पुरुषाच्या असतात. क्रियावस्थेंत तो ईश्वराला केवळ सत्-स्वरूप पाहतो.

त्यावेळीं त्याची पृथक्त्वाची म्हणजे विवेकाची भूमिका असते. 'पृथक्त्वेन' चा अर्थ कोणी कोणी 'मी व ईश्वर भिन्न अशा भेद भूमिकेवरून केलेली उपासना' असा करतात. पण तो अर्थ बरोबर नाहीं. कारण येथें सामान्य भक्तीचें वर्णन नाहीं. ज्ञान-यज्ञाचें वर्णन आहे. भक्तीचें वर्णन या पूर्वीं च "सततं कीर्तयन्तो माम्" या श्लोकांत होऊन गेलें आहे. तेथें जरूर तितकें द्वैत कल्पून घेण्याची भरपूर सोय आहे. येथें द्वैत-भक्तीची कल्पना करण्याची गरज नाहीं. कारण, हा ज्ञान-यज्ञ आहे. येथें पृथक्त्वानें उपासना म्हणजे सदसताचा विवेक असा च अर्थ करणें युक्त आहे. 'बहुधा' म्हणजे शुभ व अशुभ उभय स्वरूपांत अनंत रूपानें ईश्वर नटलेला आहे, अशा भूमिकेची उपासना. ही स्थित-प्रज्ञाच्या भावावस्थेंतील उपासना आहे. त्याची सर्वांविषयींची अविरोध वृत्ति त्यांत सुचविली आहे. या श्लोकाचा असा अर्थ करणें गीतेंत वर्णिलेल्या ईश्वराच्या त्रिविध स्वरूपाशीं जुळतें.

१६८. बाह्य जीवनाकारांत भेद दिसला, तरी सर्व च स्थित-प्रज्ञांना तिन्ही अवस्थांचा अनुभव असतो.

सर्व च स्थित-प्रज्ञांच्या जीवनांत या तिन्ही भूमिका असतात. पण त्यांतल्या त्यांत कोणाच्या जीवनांत क्रियावरया

प्रधान असते, कोणाच्या भावावस्था, तर कोणाच्या ज्ञानावस्था. त्याला अनुसरून त्यांच्या बाह्य जीवनाकारामध्यें हि फरक दिसून येईल. पण कोणा हि स्थित-प्रज्ञाला यांपैकीं फक्त एका च भूमिकेचा अनुभव नसतो. तिन्ही भूमिकांचा अनुभव असतो. तिन्ही अवस्थांना सामान्य असा अखंड अनुभव हि एक च असतो. तरी पण प्राधान्यामुळें बाह्य जीवनांत फरक होतो. त्यामुळें लोकांना निरनिराळ्या ज्ञान्यांमध्यें तुलना करण्याचा हि मोह होणार आणि आपापल्या अभिरूचीप्रमाणें कुणी कुणाला श्रेष्ठ म्हणणार. परंतु वस्तुतः हा मोह च. बाह्य आकार कसा हि असला तरी जोंपर्यंत आंतला प्रकार एक च आहे, तोंपर्यंत वास्तविक फरक नाहीं च. पांच रुपयांची नोट असली काय, किंवा पांच रुपयांचें नाणें असलें काय, किंमत एक च. फक्त आकाराचा काय तो फरक. पण कोणत्या हि भूमिकेचें प्राधान्य असलें तरी स्थित-प्रज्ञाच्या हातून घडणारा लोक-संग्रह समान च राहतो. लोक-संग्रह त्याच्या आत्म-ज्ञानानें च होत असतो. प्राधान्य कोणत्या हि अवस्थेचें असलें तरी त्या आत्मज्ञानांत फरक पडत नाहीं.

(३)

१६९. ह्या अवस्था परस्पर-संबद्ध, परस्परोपकारक अशा च आहेत.

येथें एक प्रश्न आणखी उभा राहतो. स्थित-प्रज्ञाच्या या तिन्ही अवस्थांचा कांहीं जोड आहे कीं नाहीं? जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति या माणसाच्या तीन अवस्था जशा एकमेकींहून अगदीं भिन्न आहेत, तशा या अवस्था अगदीं भिन्न आहेत का? माणसाच्या झोंपेंत जागृति नसतें, जागृतींत झोंप नसते व स्वप्नांत दोन्ही नसतात. तशी च स्थिति स्थित-प्रज्ञाच्या क्रियावस्थेची, भावावस्थेची व ज्ञानावस्थेची आहे, का त्यांत परस्पर-संबंध आहे? असा प्रश्न आहे. याचें उत्तर असें, कीं जागृति-स्वप्न-सुषुप्तींचा दृष्टान्त येथें लागू करायचा नाहीं. कारण, जागृति इत्यादि सामान्य माणसाप्रमाणें ज्ञान्याला हि असतात च. ज्याची चर्चा आपण करीत आहोंत, त्या ज्ञानी पुरुषाच्या जागृतींतल्या च तीन अवस्था आहेत. बारीक पाहिलें तर निद्रादि अवस्था हि अगदीं असंबद्ध नाहींत. झोंपेचा जागृतीवर व जागृतीचा झोंपेवर चांगला च परिणाम होतो. चांगली झोंप झाली असेल, तर जागृति हि चांगली येते. आणि जागृतींत चांगलें कचकचीत काम

केलें असेल, तर झोंप हि चांगली लागते. तसा च स्वप्नाचा हि जागृतीवर आणि जागृतीचा स्वप्नावर परिणाम झाल्या-शिवाय राहत नाहीं. आणि ज्ञानी पुरुषाच्या तर या जागृतींतील च तीन अवस्था आहेत. तेव्हां त्या तिन्ही अवस्थांचा एकमेकींवर परिणाम झाला च पाहिजे. तो एका अवस्थेंत असतांना दुसऱ्या अवस्थांतील भूमिकांचा मुळीं च परिणाम त्याच्यावर राहणार नाहीं, हें अशक्य आहे.

१७०. ह्या बाबतींत सनातन्यांचा युक्तिवाद गैर-समजाचा.

येथें ही चर्चा अशाकरतां काढली, कीं "ब्राह्मण, गाय, हत्ती, कुत्रा व चांडाल हीं पंडिताला सारखीं च असतात" असें जें गीतेचें वाक्य आहे, त्यावर कांहीं वेदान्ती म्हणतात, कीं "हें वाक्य भावावस्थेचें आहे. हें क्रियावस्थेला लागू नाहीं. भावावस्थेंत सर्वांना सारखें च मानायचें असलें, तरी क्रियावस्थेंत विवेक करावा च लागतो. हा स्थूल विवेक करून गाईशीं गाईच्या परीनें व माणसाशीं माणसाच्या परीनें वागावें लागतें. स्थित-प्रज्ञ वेडा तर नाहीं च. भावावस्थेंतील अद्वैताच्या आधारावर क्रियावस्थेंतील भेद नाहींसा करूं पाहणें म्हणजे वडाची साल पिंपळाला लावण्यांतला च प्रकार आहे." या

युक्ति-वादाचा आधार घेऊन सनातनी म्हणतात, " आम्हीं ब्राह्मण व हरिजन यांच्यांत जो भेद करतों म्हणून तुम्ही समजतां, तो भेद नव्हे. तो विवेक आहे. अभेदाचा विरोध भेदाशीं असूं शकेल. विवेकाशीं नाहीं असूं शकणार." त्यांचें हें म्हणणें विचार करण्यासारखें आहे. त्या त्या भूमिकेवर ती ती अवस्था राहील हें म्हणणें सयुक्तिक आहे. पण या अवस्थामध्यें परस्पर-संबन्ध नाहीं हें जें या युक्ति-वादांत गृहीत धरलें आहे, तें बरोबर नाहीं. भावनेचा परिणाम क्रियेवर, क्रियेचा भावनेवर आणि ज्ञानाचा दोहींवर होणार च. ज्ञान व भाव अकिंचित्कर नाहींत. आगपेटी प्रमाणें वाटेल तेव्हां खिशांत ठेवले, वाटेल तेव्हां वापरले, असें ते पदार्थ नाहींत. त्या जीवनांत मिसळून गेलेल्या असतात.

१७१. क्रियावस्थेवर भावावस्थेचा परिणामः दृष्टान्त, सोन्याची आंगठी आणि सभेचा अध्यक्ष.

दृष्टान्तासाठीं आपण प्रथम क्रियावस्था व भावावस्था यांची तुलना करूं. विचारानें असें दिसून येईल, कीं क्रियावस्थेंवर हि, त्या भूमिकेचा विवेक संभाळून, भावावस्थेचा परिणाम झाला च पाहिजे. मला सोनें बोटांत घालायचें आहे. तेव्हां वाटेल त्या आकाराचें सोनें नाहीं

चालणार. तें आंगठीच्या आकाराचें असलें पाहिजे. त्या आकाराचें नसेल तर माझ्या उपयोगाचें नाहीं. म्हणून मीं त्याचा स्वीकार करणार नाहीं. पण तें निराळ्या आकाराचें आहे म्हणून मीं फेकून हि देणार नाहीं. कारण, सोन्याची किंमत मीं जाणतों. भावावस्थेंत मला हें दर्शन झालें आहे. हें सगळें शुभ अशुभ यच्चयावत् जगत् ब्रह्म-स्वरूप आहे, निखळ सोनें आहे. समजा सज्जनांच्या सभेकरतां अध्यक्ष पाहिजे आहे, तर त्यावेळीं स्थित-प्रज्ञ एखाद्या साधु-पुरुषाची च अध्यक्ष-पदाकरतां निवड करील. दुर्जनाची निवड करणार नाहीं. पण तसें करतांना तो दुर्जनाविषयीं तिरस्कार ठेवणार नाहीं. दुर्जन हि एका आकारांत असलेला परमेश्वर च आहे. सज्जन दुसऱ्या आकारांतला परमेश्वर आहे. सज्जनांच्या सभेसाटीं सज्जनाकारांतला परमेश्वर च उपयुक्त म्हणून त्याचा स्वीकार केला. इतकें च क्रियावस्थेंत ज्ञानी पुरुष असा वागतो म्हणजे तो भेदानें वागतो, असें नाहीं. आंतली एकता ओळखून तो बाह्य वर्तनांत विवेक करीत असतो. बाह्य वागणुकीच्या आकारांत फरक करतांना आंतील अभेदाच्या भावनेचें रक्षण होईल, अशी काळजी घेतो. तो समदृष्टीनें पाहतो. याचा अर्थ प्लेगाला व क्षयाला एक च

औषध देईल असें नाहीं. क्रियावस्थेंत त्याला आकारापरी वागावें लागतें. पण भावावस्थेंतील अनुभव त्याला सांगतो, कीं विवेक केला तरी हें सर्व ब्रह्मरूप आहे हें विसरतां कामा नये. कशाचा हि अनादर करतां कामा नये. सर्वांविषयीं आदर पाहिजे.

१७२. भावावस्थेवर क्रियावस्थेचा परिणाम: दृष्टान्त, महारोगि-सेवा.

एका अवस्थेंतील अनुभव व ज्ञान दुसऱ्या अवस्थेंत विसरूं शकत नाहीं. व्यवहारांत हि आपण हें च पाहतों. माणसाची अगदीं पूर्णपणें एकेरी भूमिका राहूं शकत नाहीं. एक विनोदी मित्र एक गमतीची गोष्ट सांगत असतात. गणिताचे एक प्रोफेसर फिरायला निघाले. रस्त्यांत एका माणसानें स्टेशन कोठें आहे म्हणून विचारलें. प्रोफेसर साहेबांनीं उत्तर दिलें, कीं भूगोल हा माझा विषय नाहीं. गणिताच्या प्रोफेसरला भूगोलाचें ज्ञान मुळीं च लागू होत नाहीं, अशी प्रोफेसर मजकुरांची समजूत. भावावस्थेंतील सर्व भावना क्रियावस्थेला लागू नाहींत हें खरें आहे. तरी क्रियावस्थेंत भावावस्थेच्या तत्त्वाचा विसर पडणें शक्य नाहीं. उलट पक्षीं ज्याच्या ठिकाणीं भावावस्थेच्या भूमिकेचें प्राधान्य असेल, तो हि

क्रियावस्थेंतील विवेकाची उपेक्षा करील असें नाहीं. हें मीठ, ही साखर, हा लाल रंग, हा पिवळा रंग, ही वस्तु चौकोनी, ही वाटोळी, हें त्याला कळत च असतें. उद्यां जर असें सिद्ध झालें, कीं कांहीं बाह्य कारणाकरतां, व्यक्तिगत किंवा सामाजिक स्वास्थ्याकरतां एखाद्या माणसाला, उदाहरणार्थ एखाद्या महारोग्याला, इतरांनीं स्पर्श न करणें इष्ट आहे, तर तो हि आपल्या क्रियावस्थेंत तसें करील. तो ह्या महारोग्याची स्वतः सेवा करील, स्वतः धोका पत्करील, पण त्याचा रोग आपल्याला लागू नये याची काळजी हि घेईल. त्याचा हेतु रोग स्वतःला लावून घेण्याचा नाहीं, महारोग्याचा रोग दूर करण्याचा आहे. लागला च तर मला लागो, इतका धोका त्यानें पत्करला. पण इतरांना लागू नये, म्हणून तो त्या रोग्याला समाजापासून दूर ठेवील व जरूर तर स्वतः हि दूर राहील. पण नियमनांत आस्था, कळकळ व आदर-बुद्धि राहील. महारोगी हि ईश्वररूप आहे, ही भावना तो विसरणार नाहीं. पण समाजाच्या बचावासाठीं तो काळजी घेईल हा विवेक झाला. पण तो महारोग्यांना अपवित्र समजून दूर ठेवूं लागला, त्यांच्या सेवेची उपेक्षा करूं लागला, त्यांचा तिरस्कार करूं लागला, तर त्याची सर्वत्र ईश्वराचें

रूप पाहण्याची भावना ठार होईल. मग त्याची स्थितप्रज्ञावस्था ती काय? सर्व एक च आहे. ही भावावस्था होय, क्रियावस्था नव्हे, हें सनातनी लोकांचें म्हणणें खरें आहे. पण या अवस्था परस्परांहून अत्यंत भिन्न आहेत, हा त्यांचा समज खोटा आहे. एका च निष्ठेचे ते प्रकार आहेत. असा विचार केला म्हणजे सनातन्यांच्या म्हणण्यांतलें सार लक्षांत येईल व असार हि कळेल.

व्याख्यान १७ वें.

(१)

१७३. भावद्वारा क्रियेचें नियमन होतें—अधिक विवरण.

स्थित-प्रज्ञाची तिहेरी अवस्था आपण विवरीत आहोंत. ज्ञान, भाव व क्रिया. या तीन अवस्था आक्रमणकारी नसल्या तरी अनुग्रहकारी आहेत च. अर्थात् त्या एकमेकींवर चढून बसत नाहींत, तरी त्यांचा परस्परांवर प्रभाव पडल्याशिवाय राहत नाहीं. इंद्र-धनुष्याचे निरनिराळे रंग आपापल्या परी वेगळे दिसले, तरी त्यांची छटा एकमेकांवर उमटते व ते सर्व मिळून इंद्र-धनुष्य बनतें. त्याप्रमाणें या तीन अवस्था मिळून ज्ञानी पुरुषाचें जीवन बनतें. दृष्टान्तादाखल, भाव विरुद्ध क्रिया अशी स्थिति झाली तर काय होईल, याचा विचार आपण केला. क्रियावस्थेवर जर भावावस्थेचा अनुग्रह न राहिला, तर विवेक भेदांत परिवर्तित होणें शक्य आहे. उदाहरणार्थ, सनातन्यांची हरिजनांविरुद्ध दलील (युक्तिवाद). वस्तुतः ही दलील निरुपयोगी आहे. कारण, तींत जो विवेक म्हणून सुचविला आहे, तो विवेक नसून नुसता भेद च आहे. मनुष्यानें

मनुष्य-जन्म लाभलेल्या कोणाला हि जन्मतः अस्पृश्य लेखण्यांत विवेक तो काय असणार? म्हणून तो परंपरागत मूढ भेद च ठरतो. विवेक व भेद या अगदीं च भिन्न भूमिकांवरील वस्तु आहेत. खाद्य व अखाद्य यांचा विचार हा विवेक म्हणतां येईल. विवेकाचें उदाहरण म्हणून आपण महारोग्याचा दाखला घेतला होता. महारोग्याला दूर ठेवावयाचें; पण त्यांत त्याच्या विषयीं सहानुभूति, सेवाभाव आणि समादर असला पाहिजे. अलग ठेवणें हें प्रेम-वृत्तीनें प्रेरित असलें, तर तो विवेक होईल. एरव्हीं तो हि भेद च होईल. दुसरें उदाहरण न्यायाधीशाचें घेतां येईल. न्याय करतांना न्यायान्याय-विवेक तर केला च पाहिजे. एरव्हीं न्याय करण्यांत अर्थ नाहीं. पण त्या क्रियेवर सर्वात्मभावाचा ठसा उमटला पाहिजे. हें च साध्या भाषेंत मांडायचें, म्हणजे न्यायांत दया मिसळलेली असली पाहिजे. तर च तो समुचित न्याय होईल. आत्मौपम्य-बुद्धीवांचून न्यायाला सूडाचें रूप येईल.

१७४. तसें च ज्ञानद्वारा हि. त्यांतून च निष्काम कर्म-योगाचा जन्म होतो.

ज्याप्रमाणें भावद्वारा क्रियेचें नियमन झालें पाहिजे, त्यां च प्रमाणें ज्ञानद्वारा हि क्रियेचें नियमन झालें पाहिजे.

मी शुभ व अशुभ यांच्या पलीकडे आहे, शुभ व अशुभ माझ्या दृष्टीनें दोन्ही त्याज्य च, ही ज्ञानावस्थेची भूमिका. आणि क्रियेंत तर शुभाशुभ-विवेक अवश्य आहे. अशा रीतीनें या दोन्ही भूमिका परस्पर-विरोधी भासतात. पण त्या तशा भासल्या, तरी वस्तुतः त्या परस्परानुग्राहक आहेत. ज्ञानावस्था व क्रियावस्था भिन्न असल्या, तरी ज्ञानी पुरुषाच्या क्रियेवर त्याच्या ज्ञानाची प्रभा पसरते. त्याच्या ज्ञानाचा रंग त्याच्या क्रियेवर चढतो. त्याची क्रिया त्याच्या ज्ञानानें प्रकाशित व मंडित होते. क्रियेंत शुभाशुभ-विवेक होत असला, तरी शुभ व अशुभ हीं दोन्ही मिथ्या आहेत. ही जाणीव त्याला असते च. त्यामुळें क्रियावस्थेंत हि त्याची अलिप्तता व निरंहकारिता राहते. केवळ ज्ञानावस्थेंत सर्व-कर्म-संन्यासाची भूमिका असते. क्रियावस्थेंत तो शुभाशुभ-विवेक करतो. तरी पण ज्ञानावस्थेंतील ज्ञाना-मुळें त्याला अहंकार किंवा लिप्तता येत नाहीं. त्यांतून च निष्काम-कर्म-योगाचा जन्म होतो.

१७५. 'मुक्ततें निर्धारितां। लाभे आपुली चि मुक्तता' म्हणून स्थित-प्रज्ञाच्या अवस्थांचें ज्ञान साधकाला व समाजाला आवश्यक.

याप्रमाणें या तिन्ही अवस्था परस्पर-संस्पृष्ट, परस्पर-संमिश्र अशा आहेत. या तिन्ही मिळून स्थित-प्रज्ञाचें एक

च परिपूर्ण आणि भव्य जीवन बनतें. पण स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाचें हें भव्य लक्षण जाणून आम्हांला काय लाभ? असा प्रश्न मनांत येईल. त्याचें उत्तर ज्ञानदेव असे देतो—'मुक्तातें निर्धारितां। लाभे आपुली चि मुक्तता॥' मुक्त पुरूषाच्या जीवनाचें चिंतन करण्यानें आम्हांला आमच्या मुक्तीचें दर्शन होतें. मुक्ति कांहीं स्थित-प्रज्ञाच्या मालकीची नव्हे, ती सर्वांची च निज-वस्तु आहे. मुक्ताच्या चिंतनानें ती आपली हरवलेली वस्तु शोधून काढण्याची दिशा गवसते. म्हणून त्यांचा जीवनादर्श आणि जीवन-स्पर्श साधकाला व समाजाला उपयोगी आहे. त्याच्या अवस्था त्याला स्वाभाविक असल्या, तरी आपल्याला त्या प्रयत्नानें साध्य आहेत आणि म्हणून अनुकरणीय आहेत. आपल्याला त्या दिशेनें जायचें आहे. तदभिमुख जीवन बनवायचें आहे. त्याचा कित्ता गिरवायचा आहे. सर्व समाजाच्या ऐहिक जीवनाचें सार्थक हि तें जीवन मोक्ष-प्रवण असण्यांत आहे. जीवन हें सुटकेचें साधन होऊं शकतें, हें स्थित-प्रज्ञाच्या उदाहरणावरून कळतें. स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणीं परिपूर्ण व निर्दोष आदर्श दिसून येईल. इतरांच्या प्रयत्नांत दोष राहतील, उणिवा राहतील. तरी पण आत्म्याचें स्वरूप सर्वत्र समान च असल्यामुळें

स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाच्या अवस्थांचें ज्ञान साधकाला व समाजाला आवश्यक आहे.

(२)

१७६. स्थित-प्रज्ञाची त्रिसूत्री ॐ तत् सत्' नें सूचित

या ठिकाणीं त्रिसूत्रींत सांगितलेला विषय भगवद्गीतेनें सतराव्या अध्यायाच्या शेंवटीं 'ॐ तत् सत्' या मंत्रानें सांगितला आहे. मंत्र हा शब्दात्मक असला, तरी त्याचें सामर्थ्य विलक्षण असतें. तो वस्तु-शून्य नसतो. मंत्र तोफेच्या गोळ्यापेक्षां हि बलवान् असतो. मंत्र जीवनाला वळण लावतो. मंत्राच्या प्रभावानें आणि प्रेरणेनें माणसाकडून तदनुरूप जीवन स्वेच्छेनें बनविलें जातें. स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाचें वळण सर्वांना लागावें, म्हणून गीतेनें दयाळूपणानें हा चिंतामणिरूप मंत्र आम्हांला दिला आहे. वेदोपनिषदांचा साररूप असा तो समजला जातो.

१७७. पहिलें पद ॐ. ॐ हा शब्द भावावस्थेच्या लब्धीसाठीं भावनीय.

त्यांतले ॐ हें पहिलें पद. ॐ म्हणजे ईश्वर-तत्त्व. विराट्, व्यापक, विशाल. सर्वांचा समावेश करणारें असें ब्रह्माचें सगुण स्वरूप. ॐ हें अक्षर आहे, आणि शब्द हि आहे. शब्द या नात्यानें ॐ चा अर्थ 'होय' असा आहे. ॐ हें ईश्वराचें 'होय' रूप आहे. "तुका म्हणे

जें जें बोला । तें तें साजे या विठ्ठला ।" या प्रमाणें तुकारामाने ईश्वराचे होकारात्मक वर्णन केले आहे. तो साकार आहे का ?—'होय.' तो निराकार आहे का ?—'होय.' तो शुभ आहे का ?—'होय.' तो अशुभ आहे का ?—'होय.' सगुण आहे का ?—'होय.' निर्गुण आहे का ?; अणु आहे का ?; महान् आहे का ?; इत्यादि सर्व प्रश्नांचें उत्तर—'होय.' "इदं-मयः अदोमयः" तो हें हि आहे आणि तें हि आहे. कल्पनेंत येणारें आणि कल्पनेंत न येणारें अशा सर्वांना च आपल्या पोटांत सामावून ~~समजावून~~ घेणारें असें जें व्यापक, विशाल, भव्य रूप याचा वाचक ॐ शब्द आहे. म्हणून भावावस्थेच्या लब्धीसाठीं ॐ हा शब्द भावनीय आहे.

१७८. ॐ हें अक्षर वर्णमात्राचें प्रतीक.

अक्षर या नात्यानें तो वर्णमात्राचें प्रतीक मानला जातो. त्याची सुरवात 'अ' पासून आहे आणि शेवट 'म' मध्यें आहे. या दोहींना जोडणारा 'उ' सांधा आहे. वर्णमालेचा आरंभ 'अ' पासून होऊन 'म' मध्यें तिची समाप्ति होते. वर्णांचा उगम कंठांतून होतो आणि समाप्ति ओठांत. 'अ' हा वर्णाचा आदि, कंठांतून निघणारा; आणि 'म' ओष्ठ-स्थानांतून निघणारा शेवटचा

वर्ण आहे. 'म' चा उच्चार करतांना आपण दोन्ही ओठ मिटतों व नाकाचा हि थोडासा उपयोग करतों. म्हणून 'म' च्या पलीकडे वर्ण नाहींत. आपण य, र, ल, व, इत्यादि वर्ण 'म' च्या पुढें मोजतों. पण ते आंतर स्थानांतून उत्पन्न होणारे वर्ण आहेत. कंठ आणि ओष्ठ यांच्या दरम्यान त्यांचें स्थान आहे. कंठ व ओष्ठ यांच्या मधल्या स्थानांतून उत्पन्न होणाऱ्या वर्णांचा प्रतिनिधि म्हणून 'उ' उभा आहे. 'उ' म्हणजे उभय, इकडला व तिकडला सांधा जोडणारा, मिळून सर्व सारस्वत, सर्व साहित्य, सर्व शुभाशुभ वाङ्मय, ॐ मध्यें येऊन गेलें. ही उपत्ति काल्पनिक खरी, पण अशा प्रकारें सगळ्या वाणीचें एक प्रतीक कल्पिण्यांत व्यापक, विश्वरूप, ईश्वर-तत्त्वाचें चिह्न म्हणून तें चिंतनाला उपयोगी पडतें.

१७९. ॐ ची व्युत्पत्ति : ॐ हें एक धातुरूप.

तौलनिक व्युत्पत्तीचा विचार करतां 'ॐ' हें एक धातु-रूप आहे, अशी माझी समजूत आहे. 'सर्वत्र व्यापून असणें' हा त्या धातूचा अर्थ. जें स्वरूप भूत-मात्रांत ओंवलेलें आहे तें 'ॐ' होय. किंबहुना 'ओंव' हा मराठी धातु अति प्राचीन म्हणजे पूर्व-वैदिक अशा 'ओम्' धातूपासून च बनला आहे. मराठीची व्युत्पत्ति कुठें कुठें

पूर्व-वैदिक काळाला जाऊन भिडते, हें आतां शास्त्रज्ञांनीं मान्य केल्यासारखें आहे. एरव्हीं ' ओंव ' हा धातु संस्कृतांतील ' वे ' शीं संबद्ध मानला जातो. पण त्यानें ' ओंव ' यांतील अनुस्वाराची उपपत्ति लागत नाहीं. ओंवी (छंद), जी मराठी भाषेची गायत्री च आहे, या च ' ॐ ' धातूचें रूप आहे. सर्व वाङ्मय ज्या छंदांत सुलभतेनें ओंवतां येतें, ती ओंवी होय. ॐ काराच्या कल्पिलेल्या साडे तीन मात्रांप्रमाणें ज्ञानदेवानें आपल्या ओंवीचे साडे तीन चरण योजिले आहेत. उमा शब्दांत हा च धातु असून विश्वव्यापिनी देवी असा त्याचा अर्थ आहे. या च धातुला ' वि ' उपसर्ग जोडून परम व्यापक आकाशाचें सूचन करणारा ' व्योमन् ' शब्द बनलेला आहे. लॅटिनमध्यें 'ऑम्‌निस' म्हणजे सर्व अथवा विश्व ही या ओम्‌ची च विकृति होय. 'ऑम्निप्रेझंट' इत्यादि इंग्रजी शब्दांत ही लॅटिन विकृति उपलब्ध होते. असा सर्व विचार करतां स्थित-प्रज्ञाची सकल विश्व कळवणारी भावावस्था सूचित करण्याला ॐ हा मंत्रावयव अगदीं योग्य ठरतो.

१८०. दुसरें पद तत्. ज्ञानावस्थेच्या प्राप्तीसाठीं चिंतनीय.

दुसरें पद ' तत् ' म्हणजे तें. जें सत् नाहीं आणि असत् नाहीं तें. तें म्हणजे जें हें नव्हे, जें जवळचें नव्हे, म्हणजे कल्पनेच्या बाहेरचें. ' तत् ' च्या चिंतनानें ज्ञानी

पुरुषाची ज्ञानावस्था सिद्ध व्हायची. "तत् त्वं असि" तूं तें आहेस, या वाक्यांत ती अवस्था सुचविली आहे. हा गबाळकाला, हें त्रिगुणात्मक जग, तूं नव्हेस, तूं याच्या बाहेरचा आहेस, तुला कशाचा हि स्पर्श नाहीं, हा बोध "तत् त्वं असि" या वाक्यानें केला. तें च हें 'तत्'.

१८१. तिसरें पद सत्. क्रियावस्थेच्या सिद्धीसाठीं सेवनीय.

तिसरें पद सत्. हें तर स्पष्ट च आहे. शुभ घेऊन अशुभ टाकणारें तें सत्. 'सत्याचा आग्रह, असत्याचा त्याग' या भूमिकेचें सूचक 'सत्' आहे. सत् म्हणजे 'शुद्ध' ब्रह्म.

१८२. एकूण "ॐ तत सत्" हा मंत्र व्यापक, अलिप्त आणि परिशुद्ध जीवनाचा वाचक. तें च कोणत्या हि पूर्ण विचाराचें स्वरूप.

या प्रमाणें 'ॐ' ने व्यापक ब्रह्म, 'तत्' नें निर्गुण ब्रह्म व 'सत्'नें शुद्ध ब्रह्म यांचा बोध होतो. हीं तीन पदें ज्ञानी पुरुषाच्या तिहेरी अवस्थांची द्योतक आहेत. या तीन अवस्था अजीबात वेगळ्या नाहींत. तिन्ही अवस्था मिळून ज्ञानी पुरुषाचें एक च जीवन बनतें, हें आपण मागें पाहिलें च आहे. क्रियावस्थेंत 'सत्' हें प्रधान

असतें. स्थूल जीवनाचा मुख्य भाग क्रिया हा च आहे. माणसाचें व्यक्त, प्रकट जीवन क्रियात्मक च असतें. थोर पुरुषांचीं चरित्रें लिहितात, त्यांत त्यांच्या हातून घडलेल्या कार्यांचें च मुख्यतः वर्णन केलें जातें. कारण, जीवनांतील मुख्य दृश्य भाग क्रिया हा च आहे. त्याला अनुसरून मुख्य शब्द 'सत्' समजावा. म्हणजे व्याकरणाच्या भाषेंत तें नाम होईल. 'ॐ' व 'तत्' हीं त्याचीं विशेषणें समजावींत. क्रियावस्था मुख्य मानून तिला मंडित करायला बाकीच्या दोन अवस्थांचीं विशेषणें जोडावींत. उभय-विशेषण-विशिष्ट असा 'सत्' शब्द, अर्थात् 'ॐ तत् सत्' मंत्र (ॐ म्हणजे) व्यापक, (तत् म्हणजे) अलिप्त, (सत् म्हणजे) परिशुद्ध जीवनाचा द्योतक होईल. व्यापक, अलिप्त आणि परिशुद्ध अथवा सत्यमय मिळून पूर्ण जीवनाचें स्वरूप. आणि हें च कोणत्या हि पूर्ण विचाराचें अथवा पूर्ण प्रयोगाचें स्वरूप होईल.

१८३. उदाहरणार्थ—सत्याग्रह.

उदाहरणादाखल आपण सत्याग्रहाचें स्वरूप पाहूं. सत्याग्रहांत सताचा आग्रह आणि असताचा विरोध स्पष्ट च आहे. पण सत्याचा स्वीकार करून असत्याचा प्रतिकार करतांना विश्वात्म-भावनेचा विसर पडतां कामा नये.

समोरचा माणूस हा माझें च रूप आहे, अशी व्यापक जाणीव सतत राहिली पाहिजे. माझ्या हातास कांटा रुतला, तर तो मी जसा हळव्या चित्तानें व हळुवार हातानें काढतों, त्या च काळजीनें दुसऱ्याच्या जीवनांतील दोष काढण्याचा प्रयत्न करीन. तें कार्य वरून त्याच्या सुधारणेचें दिसत असलें तरी वास्तविक तुझ्या च सुधारणेचें आहे, असें लक्षांत घे. कोपूं नकोस, चिडूं नकोस. जेथें तुला अशुभ दिसून राहिलें आहे, तेथें शुभ हि आहे. तें पहा. त्या शुभाच्या द्वारें त्याच्या हृदयांत प्रवेश कर, म्हणजे अशुभाचा यशस्वी प्रतिकार करूं शकशील. ॐ पदानें हें सुचविलें आहे. ज्याचा तूं प्रतिकार करूं पाहतोस, ज्याला अशुभ समजतोस, तें हि सर्व ईश्वराचें च रूप आहे या भावनेचा ठसा तुझ्या प्रतिकारावर उमटूं दे, हें ॐकार सांगतो. हा च सत्याग्रहाचा पाया. हें सगळें केल्यानंतर माझा विजय झाला, हें मीं केलें, असा भास मात्र होऊं देऊं नकोस. वस्तुतः हें मृग-जळ आहे, हा सर्व खेळ आहे, हें लक्षांत असूं दे. या सर्वांहून तुझें व त्याचें वास्तविक स्वरूप वेगळें आहे. खेळांत गुरफटला जाऊन स्वतःचें भान विसरूं नकोस. खेळ हा खेळ च राहिला पाहिजे. आपण अलग आहोंत, हें निरंतर ओळखलें पाहिजे. हें अलिप्ततेचें तत्त्व 'तत्' पदानें सुचविलें आहे.

१८४. तें च एकूण जीवनास लागू.

सत्याग्रहाचें उदाहरण दृष्टान्ताकरतां दिलें. मनुष्याच्या जीवनांतील सर्व प्रकारच्या आचारांचें हें च सूत्र आहे. मुलानें बापाशीं, बापानें मुलाशीं, शिष्यानें गुरूशीं, गुरूनें शिष्याशीं इत्यादि सर्व संबंधांत कसें वागावें, याचें सूत्र या मंत्रांत आहे. या मंत्रांतील तिन्ही शब्द मिळून जो भाव होतो, तो त्याचे प्रत्येक शब्दांत गृहीत समजावा. शुभाशुभांचा संग्रह करणारें ध्यानावस्थेचें तत्त्व च तेवढें तोडून वेगळें काढून घेतलें, तर जीवनांतील व्यवहारांत अवश्य असलेला विवेक च उडून जाईल. शुभाशुभांच्या पलीकडची ज्ञानाची भूमिका च एकटी स्वीकारली, तर सर्व च कर्म लोपेल. फक्त शुभाशुभ-विवेकाची क्रियावस्था च उचलली, तर विवेकाच्या नांवावर जीवनांत असंख्य भेद माजतील. जीवन तुटक, भेद-संकुल बनेल. म्हणून तिन्ही स्वरूपें एकत्र विचारांत घेऊन क्रियेचें धोरण व स्वरूप ठरविलें, तर च ती निर्दोष होईल. हीं तिन्ही लक्षांत घेऊन च येथें स्थित-प्रज्ञाचें लक्षण केलें आहे.

(३)

१८५. उपसंहार—अर्जुनाच्या प्रश्नाचा आकार आणि तदनुसार स्थितप्रज्ञ-लक्षणांचा प्रवाह.

स्थित-प्रज्ञाचीं लक्षणं येथें संपलीं. पण पुन्हां एकदां अर्जुनाच्या मूळ प्रश्नाचा आकार लक्षांत घेऊं, म्हणजे

स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांचा प्रवाह ध्यानांत येईल. अर्जुनाचा पहिला प्रश्न असा आहे, कीं स्थित-प्रज्ञाची भाषा सांग. भाषा म्हणजे व्याख्या. याप्रमाणें एका च श्लोकांत विधायक व निषेधक मिळून परिपूर्ण व्याख्या सांगून भगवंतांनीं त्या प्रश्नाचें उत्तर देऊन टाकलें. पण अर्जुन व्याख्या च विचारून थांबला नाहीं. त्यानें स्थित-प्रज्ञ बोलतो कसा, राहतो कसा, फिरतो कसा, असें हि विचारलें आहे. याचें उत्तर तो अमुक प्रकारें बोलतो,—मधुर बोलतो का कठोर बोलतो, तो अमुक प्रकारें राहतो—गरीबीनें राहतो का मध्यम राहणीनें राहतो, तो अमुक प्रकारें चालतो- द्रुतगतीनें चालतो का मंद गतीनें चालतो, असें दिलें नाहीं. तिन्ही प्रश्नांचा अर्थ एकूण जीवन-पर केला आहे. बोलणें चालणें, राहणें म्हणजे एकंदर जीवन असा च अर्थ आपण घेतों. आणि तसा च घेऊन उत्तर दिले गेलें आहे. तरी पण दिलेल्या उत्तरांत या तीन प्रश्नांच्या अक्षरार्थाच्या खुणा अस्पष्टपणें सांपडणाऱ्या आहेत. बोलतो कसा या प्रश्नानें स्थित-प्रज्ञाच्या व्याख्येचें स्थूल विवेचन अथवा त्याचें प्रत्यक्ष आचरण जाणण्याविषयीं पृच्छा केली आहे, असें समजून तीन श्लोकांत त्याचें उत्तर दिलें आहे. त्याच्या प्रश्नाची अगदीं अस्पष्ट खूण "नाभिनन्दति न

दृष्टि" म्हणजे तो कशाचें अभिनंदन हि करीत नाहीं आणि कशाला वाईट हि म्हणत नाहीं. या शब्दांत सूक्ष्म-दर्शी टीकाकारांनीं शोधली आहे. तो कसा राहतो या शब्दानें त्याला त्याची अवस्था कशी लाभली, ती साधना जाणण्याची जिज्ञासा समजून तिचें वर्णन उपपत्तीसह दहा श्लोकांत दिलें आहे. 'किमासीत' या प्रश्नाची खूण "आसीत मत्-परः" यांत उमटली आहे. शेवटीं 'किं व्रजेत' म्हणजे फिरतो कसा या प्रश्नाच्या उत्तरांत स्थित-प्रज्ञाचा विहार वर्णन करणारी त्रिसूत्री सांगितली आहे. "पुमांश् चरति निःस्पृहः" येथें 'चरति' शब्दांत त्या प्रश्नाची खूण समजून घ्यावी. एकूण अर्जुनाचा प्रश्न असा–(१) समाधींत स्थिरावलेला जो तुमचा स्थित-प्रज्ञ त्याची निषेधक आणि विधायक उभयरूप परिपूर्ण व्याख्या कशी होईल ? (२) स्थित-प्रज्ञाचें प्रकट, प्रत्यक्ष, सर्वांना समजण्यासारखें आणि अनुकरण-सुलभ असें लक्षण काय होईल? (३) कोणत्या साधनेनें आणि कोणत्या उपपत्तीनें तें लक्षण त्यानें आपल्या ठिकाणीं बिंबवून घेतलें असेल ? (४) स्थित-प्रज्ञाच्या या जगांतील जीवन-यात्रेचें अथवा लीलेचें स्वरूप कशा भूमिकेचें राहील ? अर्जुनाच्या प्रश्नाचा हा असा व्यापक अर्थ केला, म्हणजे दिलेलें उत्तर त्यांतून नेमकें फलित होईल.

व्याख्यान १८ वें.

(१)

१८६. स्थितप्रज्ञ-लक्षणांची अनुभव-सिद्ध फलश्रुति.

स्थितप्रज्ञ-लक्षणें समाप्त झालीं. आतां शेंवटच्या श्लोकांत फलश्रुति सांगितली आहे. पण पुष्कळशा भारूड धर्मग्रंथांतली फलश्रुति जशी वायफळ श्रुति असते, तशी गीतेची पद्धति नाहीं. गीतेंत नेहमीं अनुभव-सिद्ध, सयुक्तिक आणि नेमकी फलश्रुति सांगितलेली असते. येथें हि तशी च शास्त्रीय फलश्रुति सांगितली आहे. "हे अर्जुना, या स्थितीला ब्राह्मी स्थिति म्हणतात. ही ज्याला लाभली तो पुन्हां तीपासून ढळत नाहीं, मरण-कालीं हि ती स्थिति तशी च टिकते आणि त्यामुळें तो ब्रह्म-निर्वाण मिळवितो." अशी फलश्रुति शेंवटचा श्लोक सांगत आहे.

१८७. स्थिति शब्दाचें स्वारस्य.

येथील 'स्थिति' शब्द वृत्तीहून वेगळेपणा सुचविणारा आहे. 'स्थित-प्रज्ञ' शब्दांत देखील हा च शब्द आला आहे. वृत्ति व स्थिति यांमधला फरक त्यांच्या धात्वर्थाकडे

लक्ष दिलें असतां अधिक स्पष्ट होईल. स्थितीमध्यें 'स्था' धातु आहे. 'स्था' म्हणजे उभें राहणें. त्यांत स्थिरतेचा, अचांचल्याचा भाव आहे. वृत्तीमध्यें 'वृत्' धातु आहे. त्याचा अर्थ गरगर फिरणें, भ्रमत राहणें असा आहे. वर्तुळ शब्दांत तो च धातु आहे. वृत्तींत अस्थिरतेचा, एके ठिकाणीं टिकून न राहण्याचा भाव आहे. माणसाच्या वृत्ति टिकत नाहींत. त्या पालटत राहतात. जागृतींतून सुषुप्ति येते, सुषुप्तींतून स्वप्न येतें. जागृतींतल्या जागृतींत कधीं क्रोध-वृत्ति, मोह-वृत्ति तर कधीं उत्साह-वृत्ति, नैराश्य-वृत्ति असे अनेक वृत्ति-भेद आहेत. वृत्ति-भेद अनेक असले तरी योग-शास्त्रानें त्याना पांच प्रकारें वर्गीकृत केलें आहे. पांच हि प्रकारच्या वृत्तींहून वेगळे होणें हा 'योग' आहे. त्याला साधन-भूत आठ पायऱ्या सांगितल्या आहेत. त्यांतली शेंवटची पायरी समाधि. अर्थात् 'ध्यान-समाधि' पण ध्यान-समाधि म्हणजे योग नव्हे. कारण, ती हि एक वृत्ति च आहे. ती शेंवटची वृत्ति खरी, पण योग नव्हे. योग म्हणजे सर्व वृत्तींचा अभाव, अथवा ज्यास्त नेमक्या भाषेंत, सर्व वृत्तींच्या प्रभावाचा अभाव. समाधि म्हणजे ध्यान-वृत्तीचा परिपाक. एरव्हीं माणसाची वृत्ति विक्षिप्त म्हणजे चंचल किंवा धांवती तरी असते, किंवा शून्य

तरी असते. समाधींत ती स्थिर होते. स्थिर म्हटली कीं 'स्था' धातु आला हें खरें, पण तो तात्पुरता च.

१८८. आत्म-ज्ञान आणि ध्यान-समाधि ह्यांतील भेद. ध्यान उतरतें.

समाधीनें मुख्य लाभ हा होतो, कीं इतर सर्व वृत्ति काढून टाकून इष्ट देवतेच्या चिंतनाची वृत्ति तींत शिल्लक राहते. इष्ट देवता सर्व मंगल गुणांनीं परिपूर्ण कल्पिल्यामुळें तिच्या चिंतनानें चित्तांतील मळ धुण्याला फार मोठी मदत होते. पण ध्यानाची ही समाधि कांहीं काळानें उतरते. ध्यान-समाधिरूप वृत्तीच्या हि पलीकडे गेल्यानें वृत्ति-शून्य स्थिरता लाभते. हिला योग-शास्त्रांत प्रज्ञा म्हटलें आहे. ती च प्रज्ञा स्थिरावली, म्हणजे मग चित्त सहज च निर्मळ, प्रसन्न, शांत व आत्मनिष्ठ राहतें. ही च 'ब्राह्मी स्थिति' होय. ही च स्थितप्रज्ञाची नेहमीं टिकणारी सहजावस्था. समाधीची वृत्ति आणावी लागते. तिच्यांतून व्युत्थान होतें. व्युत्थान म्हणजे चलन. तसें येथें व्युत्थान नाहीं. हा ब्राह्मी स्थिति व ध्यान-समाधि यांत फरक आहे. तो आपण पूर्वी आरंभाला च पाहिला आहे. तो च येथें अधिक विवरला. ब्राह्मी स्थिति नित्य आहे. ती प्राप्त झाल्यावर पुन्हां चलन नाहीं. "नैनां प्राप्य विमुह्यति"

पुन्हां मोह नाहीं. इतर ज्ञानाप्रमाणें आत्मज्ञानांत पुन्हां 'ये रे माझ्या मागल्या' नाहीं.

१८९. आत्मज्ञान आणि इतर ज्ञानें ह्यांतील भेद. इतर ज्ञानें भाररूप.

ज्ञान व ध्यान यांच्यांत तर भेद आहे च, पण आत्मज्ञान व इतर ज्ञानें यांच्यांत हि भेद आहे. ध्यान कृत्रिम असतें. ती एक मुद्दाम स्वीकारलेली वृत्ति असते. ज्ञान तसें कृत्रिम नसतें. तें मुद्दाम स्वीकारलेलें नसतें. हा ज्ञान व ध्यान यांच्यांतला फरक आहे. पण इतर सर्व ज्ञानें व आत्मज्ञान यांच्यांत हि महत्त्वाचा फरक आहे. मीं भूगोलाचा अभ्यास केला. परीक्षा संपली. आतां त्या ज्ञानाची गरज उरली नाहीं. तें विसरलें. काशीला असतांना युक्त प्रान्तांतील आगगाड्यांचें वेळापत्रक लक्षांत होतें. आतां प्रयोजन नाहीं. विसरलों. हें ज्ञान बाह्य विषयांचें असल्यामुळें त्याचें बुद्धीला ओझें होतें. त्याचा उपयोग असेल तोंपर्यंत बुद्धि तें ओझें वाहते. गरज संपली कीं फेंकून देते. अशा अवांतर ज्ञानाचें बरें च मोठें ओझें बुद्धीवर लादणें हें जाड्या विद्वत्तेचें लक्षण मानलें जातें. जाडी विद्वत्ता म्हणजे बुद्धीवर फार मोठें ओझें लादून तिला कमकुवत करणें. अशा जाड्या विद्वत्तेनें बुद्धीला जडता

च जाडेपणा च यायचा. परमेश्वर करो व अशी जाडी विद्वत्ता कुणाला हि न लाभो. आत्म-ज्ञानाचें तसें नाहीं. आत्मज्ञान हें ओझें नाहीं.

१९०. आत्मज्ञान, ध्यान आणि इतर ज्ञानें ह्यांचें अधिक विवरण.

ध्यानाची कोटी अगदीं च निराळी. आपण उपमा देतों, दृष्टान्तानें विषय स्पष्ट करतों, रूपकाचा उपयोग करतों, चित्रें काढतों, हे सगळे ध्यानाचे च प्रकार आहेत. एका वस्तुवर दुसऱ्या वस्तूचा आरोप करणें ध्यान आहे. एखाद्या संकेताला वस्तूचा प्रतिनिधि समजणें हें ध्यानाचें तत्त्व आहे. म्हणजे ध्यान हें बनावट आहे. कागदावर क पा ट हीं अक्षरे लेखणीनें काढतों आणि लांकडी कपाटाचा आरोप त्या अक्षरांवर करतों, हें ध्यान. त्यानें ज्ञान वाढत नाहीं. त्याचा वाङ्मयाबाहेर स्वतंत्र उपयोग हि नाहीं. त्या अक्षराच्या कपाटांत तुपाची बरणी ठेवतां येत नाहीं. तें फक्त एका वस्तूचें चित्र किंवा प्रतीक आहे. निरनिराळ्या भाषांत अशीं निरनिराळीं प्रतीकें एका च वस्तूचीं राहतील. पण एखाद्या संकेताला वस्तूचें प्रतिनिधित्व देणें हें शेवटीं बनावट च आहे. ध्यानाप्रमाणें बाह्य विषयांचें ज्ञान बनावट नसलें, तरी तें आत्म्याच्या बाहेरचें असल्यामुळें त्याचें

बुद्धीवर ओझें होतें. ही अमुक वनस्पति आहे. तिचे अमुक अमुक गुणधर्म आहेत. ते कांहीं मीं तिच्यावर लादलेले नाहींत, हें खरें; अर्थात् तें वस्तु-ज्ञान आहे, पण बाहेरचें ज्ञान आहे. तें मला आतां लक्षांत ठेवावें लागणार आहे. आत्मज्ञानाचें तसें नाहीं. तें बनावटी नाहीं, तसें बाहेरचें हि नाहीं. म्हणून तें एकदां लाभलें, कीं कायमचें लाभलें. मग तें नाहींसें होण्याचा अथवा मलिन होण्याचा संभव नाहीं. अर्थात् तें ज्ञान बौद्धिक नाहीं, आत्मगत आहे. आत्म्यांत भिनलेलें, ते कोण्या हि उपायानें आतां उतरणार नाहीं. याचें च नांव "नैनां प्राप्य विमुह्यति."

१९१. ब्राह्मी स्थिति अंतकाळीं हि टिकते.

"स्थित्वास्याम् अन्तकाले ऽपि"—'अंत-कालीं सुद्धां या स्थितींत टिकून,' या शब्दांचा अर्थ काय ? कोणी त्याचा असा अर्थ करतात, कीं शेंवटच्या कालीं हि ब्राह्म-स्थिति टिकविली पाहिजे. माणसाचा अंतःकाळ कठिण मानलेला आहे. त्यावेळीं आपली स्थिति टिकविणें सोपें नसतें. तेव्हां इतक्या प्रयासानें संपादन केलेली स्थिति आयत्या वेळीं म्हणजे शेंवटच्या घटकेला न टिकली, तर सारें च मुसळ केरांत जाईल. अंतकाळीं गाडें गडगडलें कीं कडेलोट च व्हायचा, म्हणून आमरण आणि मरण्याच्या वेळीं हि ती

स्थिति टिकविण्याची काळजी घेतली पाहिजे, अशी विशेष सूचना या वाक्यांतून घेतली जाते. पण हा अर्थ नीट नाहीं. अंत-काळाचें महत्त्व आहे, ही गोष्ट खरी च. त्यासाठीं साधकानें शेवटपर्यंत जागरूक असलें पाहिजे, हें हि खरें. म्हणून गीतेनें आठव्या आध्यायांत प्रयाण-कालीन साधना सविस्तर सांगितली आहे. आणि ही प्रयाण-कालीन साधना शक्य होण्याला जन्मभर तसा अभ्यास करीत राहिलें पाहिजे, अशी सूचना हि तेथें देऊन ठेवली आहे. पण हें सर्व साधकाच्या अवस्थेला लागू आहे. ब्राह्मी स्थितीला ते लागू नाहीं. ब्राह्मी स्थितीचा घटकाभर अनुभव येईल आणि मग कदाचित् ती स्थिति जाईल, आणि म्हणून तिला टिकवायला सतत प्रयत्न केला पाहिजे, अशी परिस्थिति च नाहीं. ब्राह्मी स्थिति ही वृत्ति नव्हे. ही निरंतर राहणारी अवस्था आहे. ती टिकवीत बसण्याची गरज नाहीं. ती टिकणारी च आहे. बिकट मानलेल्या मरण-कालीं हि ती डळमळायची नाहीं. असा 'अन्तकालेऽपि' चा अर्थ आहे. स्थिति या शब्दांत जो अर्थ सुचविला होता, तो "नैनां प्राप्य विमुह्यति" या वाक्यानें विवरला. आणि तो च पुन्हां 'स्थित्वास्याम् अन्त-कालेऽपि' या वाक्य-खंडानें विशद केला.

१९२. ब्राह्मी स्थितींत 'जर-तर' ला अवकाश नाहीं.

ब्राह्मी-स्थिति नेहमीं टिकते, आपत्कालीं हि टिकते, मरण-कालीं हि टिकते. इतर ज्ञानाप्रमाणे ही विसरण्यासारखी नाहीं. एकदां एका माणसाला कांहीं रोग झाला. त्यानें इंग्रजीच्या बऱ्या च परीक्षा दिल्या होत्या. त्याच्या दीर्घ-कालीन व तीव्र रोगांत तो तें सारें इंग्रजीचें ज्ञान अजीबात विसरून गेला, असें आढळांत आलें. कारण, तें सारें ज्ञान आत्म्याच्या डोक्यावर थापलेलें होतें. रोगानें कमजोर झालेल्या बुद्धीनें तें झुगारून दिलें, हें ठीक च झालें. तसें आत्म-ज्ञानाचें नाहीं. तें वाटल्यास लाख जन्मांत न लाभो, पण लाभल्या-नंतर ओसरणार मात्र नाहीं. लाभलेलें आत्मज्ञान जर अंतकालीं हि टिकलें तर ब्रह्म-निर्वाण मिळतें, असा 'जर-तर'चा प्रकार येथें नाहीं. 'जर-तर' च्या अर्थाला येथें वाव नाहीं. हें सांगण्यासाठीं च वस्तुतः हा श्लोक आहे.

१९३. शंकराचार्यांचा विशेष अर्थ उपयुक्त पण अनवश्यक.

शंकराचार्यांच्या ध्यानांत ही गोष्ट आल्यावांचून राहिली नाहीं. म्हणून हा 'जर-तर'वाला अर्थ टाळण्याकरतां त्यांनीं 'निराळ्या च प्रकारें भाष्य केलें आहे. अंतकालीं म्हणजे अगदीं शेवटच्या घटकेला जरी ही स्थिति

लाभली, तरी मनुष्य ब्रह्म-निर्वाण मिळवील, असा त्यांनीं अर्थ केला आहे. आचार्यांचें हें कथन सत्य आहे, पण या श्लोकाच्या शब्दांतून तसा अर्थ काढण्याची गरज दिसत नाहीं. "स्थित्वास्याम् अन्तकालेऽपि" या शब्दांचें स्वारस्य त्यांत नाहीं. ही अवस्था इतकी मजबूत व अढळ असते, कीं ती महाबिकट मानलेल्या अंतकाळाला हि दाद देत नाहीं, तेव्हां हि गडबडत नाहीं, असा या शब्दांचा झोंक दिसतो. आचार्यांचा अर्थ हा अनर्थ नाहीं, पण शब्दाला दूरचा आहे. ब्राह्मी स्थिति टिकविण्याचा प्रयत्न करण्याची गरज सुचविणारा अर्थ मात्र केवळ अर्थवाद म्हणावा लागतो.

(२)

१९४. गीतेचें परम लक्ष्य ब्रह्म-निर्वाण. तें च जीवित-साफल्य.

शेंवटीं 'ब्रह्म-निर्वाणम् ऋच्छति' या वाक्यानें फलश्रुति सांगितली आहे. स्थित-प्रज्ञ शब्दाप्रमाणें च 'ब्रह्म-निर्वाण' शब्द हि गीतेचा विशिष्ट शब्द आहे. ब्रह्म-निर्वाण म्हणजे ब्रह्मांत मिसळणें, विरघळणें, लीन होऊन जाणें. ब्रह्म-निर्वाणाला जातो म्हणजे ब्रह्म कुठें दुसरीकडे आहे, त्यांत लीन होण्याकरतां कुठें तरी जायचें आहे, असा अर्थ नाहीं. माझ्यांत व ब्रह्मांत हा देहाभि-

मानाचा पडदा उभा असलेला बाह्यतः दिसतो. तो पडदा नाहींसा होणें म्हणजे ब्रह्मांत लीन होणें. ब्रह्म मी आधींचा च आहें. देहाभिमानाचा पडदा दूर सारून ब्रह्मांत लीन व्हावें, त्यांत मिसळून जावें, यांत मनुष्याचें जीवित-साफल्य आहे, हें सुचविणारा ब्रह्म-निर्वाण शब्द आहे. एकूण संपूर्ण जीवित, व्यक्तिगत संसार, समाज-सेवा, ज्ञान-संपादन, ध्यान वगैरे साधनें सर्व या उद्देशानें करावीं हें गीतेला या शब्दानें सुचवायचें आहे.

१९५. ब्रह्म-निर्वाण म्हणजे देह फेंकून देऊन व्यापकतम होणें.

ब्रह्म म्हणजे विशाल, व्यापक. संकुचित जीवन सोडून ब्रह्म-रूप होणें, हें ध्येय आहे. एक जीव दुसऱ्याच्या मानानें मोटा. त्या मानानें तिसरा आणखी मोठा. असा जीवाजीवांत तर-तम-भाव आहे. तरी पण जीव हा ब्रह्माच्या तुलनेनें अति अल्प च. कांहीं झालें तरी तो परिमित. एका सीमेंत बांधलेला. हा बांधलेपणा सोडून मोकळेपणा गांठणें, व्यापक होणें, हें त्याचें ध्येय आहे. तिकडे प्रगति करीत जाणें, उत्तरोत्तर व्यापक-तर होत जाणें, ही साधनेची दिशा होय. व्यापक-तम स्थिति प्राप्त होणें म्हणजे च ब्रह्म-निर्वाण. तेथें देहाचा पडदा नाहींसा

होतो. तसें पाहिलें तर देह हें साधकाला साधन आहे. कांहीं काळ साधनेला तो उपयोगी होतो. पुढें मनुष्याची स्थिति जसजशी व्यापक होत जाते, तसतसा तो देहाला मागें मागें टाकत जातो. या व्यापकतेच्या अभ्यासाला च प्रारंभिक अवस्थेंत देह साधनीभूत होतो. पण पुढें प्रगत स्थितींत तो विघ्नरूप होऊं पाहतो. ज्ञान, ध्यान, उपासना, कर्मयोग या सर्वांना आरंभीं देह उपकारक असतो. पण पुढें या सर्व साधनेचा परिपाक विश्व-व्यापी साक्षात्कारांत झाला, म्हणजे सगळें आत्ममय दिसूं लागायचें. या अनुभूतीनंतर देह निरुपयोगी होऊं लागतो.

१९६. त्या च स्थितींत लोक-संग्रह परिपूर्ण होतो.

त्या हि स्थितींत, किंबहुना त्या च स्थितींत विशेषतः त्याच्या द्वारें लोक-संग्रह होतांना दिसतो. लोकांच्या दृष्टीनें तो लोक-संग्रह महान् भासतो. परंतु ज्ञानी पुरुषाच्या स्वतःच्या दृष्टीनें तो अल्प असतो. एखादा ज्ञानी पुरुष मेला म्हणजे आम्हांला वाटतें, मोठें नुकसान झालें, एवढ्या थोर लोक-संग्राहाला आपण मुकलों. तरी पण त्याच्या मृत्यु-तिथीला पुण्यतिथि म्हणावें लागतें. आम्हांला तो पुण्य दिवस वाटत नाहीं. तत्त्वज्ञ संतांनीं तो शब्द आमच्यावर लादलेला आहे आणि आम्हीं तो निमूटपणें स्वीकारला आहे. पण त्या शब्दांत अर्थ भरलेला आहे. तीं वस्तुतः

पुण्य-तिथि च असते. ज्ञानी पुरुषाच्या खऱ्या लोक-संग्रहाला त्या दिवसापासून सुरवात होते. त्यापूर्वी होणारा लोक-संग्रह, वास्तविक अति अल्प असतो. ज्ञानी पुरुषाचा झाला तरी हा एवढासा देह ! तद्वारा किती लोक-संग्रह होऊं शकणार? पण तो लोक-संग्रह शरीर-द्वारें होत असल्यानें प्रकट असतो, दिसतो. या दर्शन-मोहामुळें ज्ञानी पुरुषाचा देह पडला म्हणजे आम्हांला वाटतें, फार मोठें नुकसान झालें. पण वस्तुस्थिति अशी आहे, कीं सर्व भूतांच्या सेवेंत शेंवटीं शरीर आडवें येत असतें.

१९७. तेथें देह नाहीं. कारण, देहाची आवश्यकता नाहीं.

शरीराचा पडदा राखून सर्व भूतांशीं पूर्ण समरस होणें शक्य नाहीं. शरीरामुळें सर्वांच्या हृदयांत प्रवेश करण्याला आडकाठी येते. जोंपर्यंत स्वतःला विशिष्ट हृदय असणें हें च दुसऱ्याचें हृदय ओळखण्याचें साधन असतें, तोंपर्यंत शरीर हें उपयोगाचें आहे. मला स्वतःच्या भूक-तहान, सुख-दुःख इत्यादि अनुभवांवरून दुसऱ्याची स्थिति समजते, म्हणून आत्मौपम्याची साधना करण्याला अवसर लाभतो. माझें हृदय जोंपर्यंत स्थिति कळण्याचें माप असतें, तोंपर्यंत शरीराचें काम असतें. पण सर्व-भूत-

हृदयाचा साक्षात्कार झाला, तादात्म्याची अनुभूति आली, म्हणजे विशिष्ट देह, विशिष्ट इंद्रियें, विशिष्ट मन, विशिष्ट बुद्धि, विशिष्ट हृदय हीं सारीं विशिष्टें बाधक होतात. उपाधि ठरतात. म्हणून त्या सर्व उपाधि तोडून, देह-भाव फोडून, सर्व-भूत-हृदयाशीं तादाम्य पावणें, अनंतांत लीन होणें, ब्रह्मांत विरघळून जाणें, हें अंतिम ध्येय लक्षांत येण्यासारखें आहे. याला च ब्रह्म-निर्वाण म्हणतात.

(३)

१९८. बौद्धांनीं निर्वाण हा निषेधक शब्द पत्करला.

बौद्धांनीं यांतला ब्रह्म शब्द काढून फक्त निर्वाण शब्द च स्वीकारला. बौद्धांना निषेधक भाषा आवडली, एवढा च याचा अर्थ. मनुष्यानें आपलेपणा सोडावा, अहंतेचें मडकें फोडून टाकावें, एवढ्याचा सूचक हा निर्वाण शब्द आहे. माणूस मेला म्हणजे आपण त्याच्या नांवानें मडकें फोडतों. हा एक विधि हिंदू धर्म-शास्त्रानें लावून दिला आहे. त्याच्या मुळाशीं कल्पना अशी आहे, कीं हा आतां मेला तर म्हणवतो, पण तो खरोखर च मरूं दे. त्याच्या वासनांचें मडकें फुटूं दे. त्याच्या अहंतेचा नाश होऊं दे. शरीराची राख करण्याचा हि हेतु हा च. बाप मेला, त्याला पुरलें. थडग्यावर आंब्याचें झाड लावलें.

त्याला आंबे लागले. माझ्या बापाच्या थडग्यावरील हे आंबे. आईला शेतांत पुरलें. लिंबाचें झाड लावलें. या लिंबाला माझ्या आईच्या हाडांचें खत मिळालें आहे. या मोहांतून सोडविण्यासाठीं दहनाची क्रिया आहे. ही दहन-क्रिया एका महान् विचाराची खूण आहे. मेलेलें माणूस कोणत्या ना कोणत्या रूपानें मला चिकटून राहो, हा मोह कशाला पाहिजे? मी काय असा परीस लागलों आहें, कीं मला चिकटून राहिल्यानें त्याच्या जीवाचें सोनें होईल! मेल्यावर हि माणूस कोणत्या ना कोणत्या रूपांत शिल्लक राहो, अशा बुद्धीनें माणूस पुरून त्याला ओटा बांधणें, निदान त्या ठिकाणीं झाड लावणें, कांहीं नाहीं तर पाटी च लावणें, म्हणजे मेल्यानंतर त्याला पुन्हां पकडून ठेवण्याचा प्रयत्न करण्यासारखें च आहे. म्हणून दहनाचा मार्ग निघाला. तरी स्मारकें होत च आहेत. जाळून-साफ राख करा म्हणजे साफ नाहींसा होईल, अशा प्रकारच्या निषेधक भावाचा द्योतक म्हणून बौद्धांनीं निषेधक शब्द पसंत केला. माणसाचा मोह त्या देहाबरोबर च नाहींसा व्हावा, तो शून्य व्हावा, म्हणून बौद्धांनीं फक्त निर्वाण शब्द च घेतला.

१९९. वैदिकांना ब्रह्म-निर्वाण ही विधायक भाषा गोड वाटली.

वैदिकांनीं ब्रह्म-निर्वाण असा विधायक शब्द घेतला. वैदिकांना विधायक भाषा आवडली. कां आवडली तें बघा, म्हणजे दोन्ही पक्षांच्या भाषेतील गोडी व मर्यादा लक्षांत येतील. भाषा म्हटली कीं ती पूर्णपणें निर्दोष असणें शक्य नाहीं. भाषेचें स्वरूप च असें विलक्षण आहे, कीं ती एका बाजूनें अर्थ समजावून देते, तर दुसऱ्या बाजूनें गैरसमज निर्माण करते. विधायक आणि निषेधक दोन्ही भाषांचे भाव लक्षांत घेऊन रुचेल ती स्वीकारा. वैदिकांना वाटलें, कीं मोक्ष अभाव-रूप म्हणण्यापेक्षां भाव-रूप म्हणणें योग्य. आम्ही नाहींसे झालों, शून्य झालों, म्हणण्यापेक्षां आम्ही व्यापक झालों, अनंत झालों, म्हणणें बरें, असें वैदिकांना वाटलें. उलट बौद्ध म्हणतो, आपण नाहींसे झालों म्हणण्याला असें घाबरतां का ? जरा हिंमत करा. शून्य बना. नाहींसे होण्याची भीति सोडा. मी अनंत होईन, व्यापक होईन, सर्वमय होईन म्हणण्यांत जो अस्तित्वाचा मोह आहे, तो द्या सोडून. यावर वैदिक म्हणतो, येथें भीतीचा आणि मोहाचा मुद्दा नाहीं. अनुभूतीच्या विरुद्ध कल्पना कशी करायची ? आतांपर्यंत नानाविध साधना करून सर्व

सोडलें आणि आत्मनिष्ठ झालों.जन्म-मृत्यु मागें टाकून आपलें वास्तविक स्वरूप गांठलें. धर्मानें अधर्म मारला, फल-त्यागानें धर्म जिरवला, ईश्वरार्पणानें फलत्याग उडविला, शेंवटीं अद्वैतानुभूतीनें ईश्वराला हि माझ्यांत सामावून घेतला, तो मी च नाहींसा होणार हें कसें मानायचें? सर्व अवस्तूंचें निराकरण केल्यानंतर उरणारा जो मी तो च व्यापक झालों, ब्रह्म-मय झालों, हें च म्हणणें योग्य आहे.

२००. वस्तुतः दोन्ही एक च आहेत.

पण मोक्ष भावरूप म्हटला, तरी त्यांत नवीन कांहीं जोडायचें असतें, असा वैदिकांचा हि आशय नाहीं. उलट बौद्धांना हिं आत्म्याच्या अस्तित्वाचा निषेध करायचा आहे अशी कल्पना करणें, हा मी त्यांच्या विषयींचा गैरसमज समजतों. असा गैरसमज अनेकांचा झाला आहे, मोठ्या मोठ्यांचा झाला आहे, तरी पण तो गैरसमज च आहे. बौद्धांना 'मी' ची भाषा नको आहे. मग बाकी जें काय असेल तें असेना का? म्हणून हा भाषा-भेद मुख्यतः रुचि-भेदामुळें झालेला आहे, असें च समजलें पाहिजे. त्यांत अर्थाच्या दृष्टीनें मला तरी विशेष कांहीं भेद वाटत नाहीं. बौद्धांना 'मी' चा कंटाळा आहे, ही चांगली च गोष्ट आहे. अनेक हीन अनुभवांनीं बरबरटलेला 'मी' हवा च

कशाला? आणि खरोखर ब्रह्म-निर्वाण शब्दांत त्याला कोठें जागा दिली आहे? सूक्ष्म पाहिलें असतां ब्रह्म-निर्वाण शब्द केवळ विधायक नाहीं. तो निषेधक अर्थाला पोटांत गुंडाळून विधायक आहे. तो उभय अर्थांचा संग्राहक अशा कल्पनेनें च गीतेनें योजला आहे. ब्रह्म-निर्वाण म्हटल्या-नंतर 'मी' गेला. ब्रह्म उरलें. त्यांत भिण्यासारखें कांहीं च नाहीं. जेथें शब्द च खुंटले तेथें शब्दासाठीं वाद काय घालायचा?. गीतेच्या भाषेंत मी तर असें म्हणेन "एकं ब्रह्म च शून्यं च, यः पश्यति स पश्यति" जो ब्रह्म आणि शून्य एक पाहतो तो च पाहतो. म्हणून ब्रह्म-निर्वाण शब्दानें सर्व वाद च संपविला आहे.

॥ येथें स्थित-प्रज्ञाचें दर्शन परिपूर्ण झालें ॥

॥ ॐ तत् सत् ब्रह्मार्पणमस्तु ॥